

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

9

سلسلة الفكر الإيراني المعاصر

تجديد الفكر الديني في إيــران

دراسة في علم اجتماع المعرفة

فَرْدِيـنْ قُـرَيـشي

تعريب: علي المؤسوي

تـجديـد الفكـر
الدينـيّ في إيران

فردين قريشي

تجديد الفكر الدينيّ في إيران

تعريب

السيد علي عباس الموسوي





المؤلف: فردين قريشي

الكتـاب: تجديـد الفكر الدينيّ في إيران

تعريب: السيد علي عباس الموسوي

المراجعة: فريق التصحيح والمراجعة في المركز

تصميم الغلاف: حسين موسى

الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

The renwal of religious thought in Iran



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25

Info @ hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

المحتويات

المقدّمة 9

القسم الأوّل
الأُسس النظريّة

الأُسس النظريّة 25
تمهيد 25
الفصل الأوّل: العولمة وتجلّياتها في الساحة الفكريّة 27
1 ـ إطلالةٌ على تفسيرات العولمة 27
أ ـ التفسير الواقعيّ 29
ب ـ التفسير الليبراليّ 33
ج ـ التفسير الماركسيّ 37
د ـ التفسير ذو النزعة السلوكيّة 42
هـ ـ التفسير الاجتماعي 46
و ـ التفسير لما بعد الحداثوي 56
2 ـ السعي لتقديم إطار نظريّ جديد 59

أ ـ العولمة ومعناها في ساحة الفكر 59
ب ـ شروط نجاح فكرٍ ما في التحوّل إلى فكرٍ مُهيمن عالميّاً 67
ج ـ آثار هيمنة نظام فكريّ ما على المكانة الاجتماعيّة
لسائر النُظُم الفكريّة 74
الفصل الثاني: تجديد الفكر الدينيّ في ظلّ العولمة 77
1 ـ لمحة عن النظريّات الموجودة 78
أ ـ الرأي الأول 79
ب ـ الرأي الثاني 82
2 ـ حقيقة التجديد والمنطق النظريّ والاجتماعيّ له في العالم المعاصر ... 84
أ ـ مؤشّرات التجديد 85
ب ـ أسباب التجديد 101
ج ـ المكانة الاجتماعيّة لمختلف نزعات التجديد 112
خلاصة ونتائج القسم الأول 115

القسم الثاني
المرحلة الزمنيّة 1900 ـ 1917

المرحلة الزمنيّة 1900 ـ 1917 121
تقديم 121
الفصل الثالث: الهيمنة المؤقتة للّيبرالية على سوق الفكر العالميّة
(1900 ـ 1917) 123
1 ـ المكانة العالميّة للّيبراليّة 123
أ ـ الجاذبيّة النظريّة (البُعد العقلانيّ، والبُعد الشعوريّ العاطفيّ) 124
ب ـ المميّزات الخارجيّة (البُعد العمليّ والاعتماد على عنصر القوّة) . 139

2 ـ الليبراليّة في المحافل الفكريّة في إيران 144
أ ـ التقليديّون 145
ب ـ العلمانيّون 147
ج ـ المُجدّدون الدينيّون 148
الفصل الرابع: الهيمنة المؤقّتة للتجديد المنادي بالحرية 151
1 ـ عبد الرحيم طالبوف التبريزي 152
2 ـ آية الله الميرزا محمد حسين النائينيّ الغرويّ 159
خلاصة ونتيجة القسم الثاني 166

القسم الثالث

المرحلة الزمنية 1917 ـ 1985

المرحلة الزمنية 1917 إلى 1985 171
تقديم 171
الفصل الخامس: جدل الإيديولوجيا 173
1 ـ عرض وتقييم دور مختلف الإيديولوجيّات
على مستوى عالميّ 174
أ ـ الجاذبيّة الفكريّة (البُعد العقلانيّ والبُعد الشعوريّ والعاطفيّ) 174
ب ـ الجاذبيّة الخارجيّة (البُعد العمليّ وامتلاك عنصر الاعتماد
على القوّة) 188
2 ـ دور مختلف الإيديولوجيّات في داخل إيران 197
أ ـ الاتجاه التقليديّ والاتجاه العلمانيّ 198
ب ـ المجدّدون الدينيون 211
الفصل السادس: تغير نوع التجديد المُهيمن تبعاً للمُتغيرات العالميّة 217
1 ـ مهدي بازرگان، نموذج هيمنة التجديد ذو الطابع القوميّ 218

2 ـ «علي شريعتي»، نموذج هيمنة التجديد المُنادي بالعدالة 237
خلاصة ونتيجة القسم الثالث 261

القسم الرابع
المرحلة الممتدّة من 1985 وإلى 2001

المرحلة المُمتدّة من 1985 وإلى 2001 267
تمهيد 267
الفصل السابع: عودة الحياة إلى الليبراليّة في الهيمنة على الفكر العالميّ ... 269
1 ـ مكانة الليبراليّة عالمياً 270
أ ـ الجاذبيّة النظريّة 270
ب ـ الجاذبيّة الخارجيّة 277
2 ـ مكانة الليبراليّة في إيران 283
أ ـ التقليديون والعلمانيّون 283
ب ـ المُجدّدون 285
الفصل الثامن: عودة الحياة إلى هيمنة التجديد المتحرّر 289
1 ـ «محمد مجتهد شبستري» 290
2 ـ «عبد الكريم سروش» 312
خلاصة ونتيجة الفصل الرابع 326
الخلاصات والنتائج 329
مسرد الأعلام 345
مسرد المصطلحات 349
ثبت المصادر والمراجع 351

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

طوى الفكر الدينيّ[2]، على مرّ التاريخ، مُتغيّرات كثيرة. فقد أُصيبَ جزءٌ منه بالإهمال، ونال التحريفُ من جزءٍ آخر، فيما وقع جزءٌ ثالث في آفّة الالتقاط ورابع وقع في مشكلة التحجّر: وشهدنا قيام المفكّرين الدينيّين بخطوات في سبيل إحياء المُهمَل من هذا الفكر، إصلاح ما وقع عُرضةً للتحريف والالتقاط، وتجديد ما عانى من الضعْف والجمود. ودراستنا هذه، تتناول تجديد الفكر الدينيّ الذي نهض به مُفكّرون مُجدّدون.

والمُراد من تجديد الفكر الدينيّ هو تقديمُ تفسيرٍ جديد للنصّ

---

(1) سورة النحل: الآية 101.

(2) المراد من الفكر الدينيّ متى ورد في صفحات هذا الكتاب هو خصوص الفكر الدينيّ الإسلاميّ.

الدينيّ، على أنه لا يُعتبر كلُّ تفسيرٍ جديدٍ للنصِّ الدينيّ مِصداقاً لتجديد الفكر الدينيّ، بل إنَّ توفّر هذا التجديد يتوقّف على أن يكون الهدفُ من التفسير إثبات ما يحويه الفكر الدينيّ من قُدارت، مضافاً إلى كون مضمونه قابلاً للنقد العقلانيّ، وأن لا يتعارض ذلك مع المحافظة على خُلوص الفكر الدينيّ وأصالته[1].

كما أنّ هذه العمليّة الفكريّة لها أسبابها؛ أي أنّ وصول أيّ مفكّر دينيّ إلى تفسيرٍ جديدٍ للنصوص الدينيّة ليس أمراً سهلاً. بل لا بدّ من أن يسير في ذلك ضمن أسبابٍ خاصةٍ تدلّه على طريق هذا التفسير، وأهمُّها المُعطيات النظريّة الجديدة والمُتغيّرات التي تُحيط بها في الخارج[2]. ولكن اللافت في هذا المجال هو أنّ هذه الأسباب المذكورة تؤدّي غالباً إلى ظهور تفاسيرَ عِدَّة. وبعبارة أُخرى: ليس لظاهرة التفسير مسيرٌ واحد، بل قد نشهد قيام تفاسيرَ مُختلفةٍ بل ومُتعارضةٍ أحياناً.

وعلى الرغم من هذا التعدّد والتنوّع، إلا أنّه، وفي كثيرٍ من الأحيان يكون أحد التفاسير هو الغالب، ويُبدي المُتابعون للتفاسير الجديدة اهتماماً بها أكثرَ من غيرها ويرون فيها التفسير المطلوب. ولذا يكون لهذا التفسير نُفوذٌ فكريّ واجتماعيّ أكثرَ من غيره من التفاسير إذا قيسَ عليه، ولكن وبمرور الأيام يترك مكانه لتفسير آخر وهكذا يستمرّ الأمر. ويشهد التاريخ على أنّ أيّ تفسير لم ينل الخلود، كما يشهد تاريخ الفكر على أنّ

---

(1) سوف نتعرّض للمكوّنات الأساسيّة لعمليّة تجديد الفكر الدينيّ في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) وثمّة دراسات عدة في هذا المجال سوف نُشير إلى جملة منها في الفصل الثاني من هذا الكتاب تحت عنوان «النظريّات لمحة.. عن النظريات الموجودة».

الميل المُهيمن على إعادة عمليّة التفسير هو في حالة تغيّر مُستمرّ[1].

وهنا سؤالٌ مهم، هو: ما السبب الرئيسيّ لهيمَنة تفسيرٍ في مقطعٍ زمانيّ مُعيّن وزوال هيمنته في زمانٍ آخر؟ وبعبارة أُخرى: لماذا تكون الهيمَنة لتفسيرٍ مُعيّنٍ من بين التفاسير الجديدة كافة في مرحلةٍ مُعيّنةٍ، ولكنّه في مرحلةٍ أُخرى يتراجع ليحلّ محلّه تفسيرٌ آخر؟

ما نسعى إليه في هذه الدّراسة هو الإجابة عن هذا السؤال في ما يرجع إلى خصوص الفكر الدينيّ في إيران، ولذا يُمكننا صياغة السؤال الرئيس لهذه الدراسة بهذا النحو: ما هو السببُ الرئيس في تغيّر نوع التجديد المُهيمن على الفكر الدينيّ في مُختلف المراحل التي عصفت بإيران؟ وبعبارة أُخرى: ما هو السببُ الذي أدّى إلى بروز نوعٍ خاصٍ من التجديد في مرحلةٍ ما، ثم تبدّله في مرحلةٍ أُخرى؟. ولا بدَّ من العمل على تقديم توضيحٍ تفصيليّ لهذا السؤال؛ لأنّه يشكل عاملاً مُساعداً على تقديم الجواب عنه.

إذا لاحظنا تاريخ المُتغيّرات الفكريّة في إيران، نرى أن لتجديد الفكر الدينيّ مكانه في هذه المُتغيِّرات، فيتمّ تقديم تفاسيرَ جديدة للنصِّ الدينيّ، ومن بين هذه التفاسير تكون الغلبة لتفسيرٍ مُعيّنٍ في كلّ مرحلة. ولكنّ السرعة التي تسير عليها عمليّة التغيير زادت في المرحلة المعاصرة من تاريخ إيران. فبعد عصر المشروطة وإلى الآن، ومع اطّلاع المُفكرين وأصحاب الرأي على الأفكار الغربيّة الجديدة، تبدّلت الظروف الحاكمة

---

(1) من الواضح أن غلبة تفسيرٍ أو تجديدٍ ما يختصّ بدائرة علم الاجتماع؛ أي مدى نفوذ تفسير ما بلحاظ فكريّ واجتماعي على مستوى مجتمع ما أو على مستوى العالم، وهذا لا يعني أفضليّة النظريّة التي قام عليها ذلك التفسير أو التجديد.

على المجتمع الفكريّ في البلاد، ومن ذلك تجديد الفكر الدينيّ الذي شهد تغييراً جذريّاً. وفي مجال اهتمامنا في هذه الدّراسة ولدَت تفاسيرُ جديدة للنصِّ الدينيّ تحت تأثير الاطّلاع على مُعطيات الفكر الغربيّ، وتبدّلت بعض هذه التفاسير لتصبح هي الفكر المهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ كما ظهرت خلال هذه المُدّة مُتغيِّرات وتعاقبٌ بين مختلف الاتّجاهات في الهيمنة.

وإذا أردنا أن نجعل حديثنا هذا عن مصاديق خارجيّة يُمكننا القول إنّه ومنذ عصر المشروطة وإلى الآن، تمّ تقديم تفاسيرَ جديدة للنصِّ الدينيّ كالتفسير الذي يميلُ نحو التحرّر، أو التفسير ذي النزعة الوطنيّة أو نزعة العدالة، ويُشهد وبوضوح مدى ارتباط هذه التفاسير بالمُعطيَات الغربيّة الجديدة. ولكن الوزن الاجتماعيّ لكلِّ تفسيرٍ من هذه التفاسير يختلف من مرحلةٍ إلى أُخرى. ففي الفترة المُمتدّة من عصر المشروطة وإلى تاريخ سيطرة رضا شاه على السلطة، كانت الغلبة لتجديد الفكر الدينيّ المتحرّر، ولذا كانت أبرز الشخصيّات الفكريّة هي من هذا النوع كطالبوف والنائينيّ. وأمّا في عهد رضا شاه، فلا نجد أيّ اتجاه تجديديّ دينيّ مُهيمن. ولكن بعد سقوط الشاه في شهريور من سنة 1320 هـ.ش. (أيلول 1941) وإلى أواسط الأربعينات (1340 هـ.ش.) (1960 ـ)، برز اتّجاه تجديديّ يحمل صبْغة وطنيّة وكانت له الهيمنة؛ ولذا كان مهدي بازرگان من أبرز الشخصيّات الفكريّة التي تحمل بُعداً تجديديّاً في الفكر الدينيّ. وأمّا في الفترة التي تلَت أواسط الأربعينات شمسيّة فشهدنا تغييراً في نوع الفكر التجديديِّ المُهيمن، حيث كانت الغلبةُ وحتّى أواسط الستّينات (1360 هـ.ش) (1981 ـ) للتجديد الذي يُنادي بالعدالة، وكان شريعتي من أبْرز الشخصيّات الفكريّة الدينيّة التجديديّة. وأمّا بعد أواسط

الستّينات شمسيّة الثمانينات فالتغيير الذي حصل أدّى إلى قيام التجديد المُتحرّر، فعادت له الهيمنة على عمليّة التجديد؛ ولذا برزت شخصيّات تحمل هذه النزعة كمحمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش.

ولا شكّ في أنّ هذه المُتغيّرات لها أسبابها الخاصّة، وهذه الدراسة هي للبحث عن أسباب صعود وأُفول مختلف أنماط تجديد الفكر الدينيّ في تاريخ إيران المُعاصر.

وتبرز أهميّة الجواب من خلال ملاحظة أمرين؛ أحدهما: أن هذا الجواب يُمكنه أنْ يجعل من نظرتنا حول أسباب التغيير في نوع الفكر المُهيمن على عملية التجديد أكثر دقّة وصحّة؛ لأنّ بعضهم يتبنّى رأياً يذهب فيه إلى أنّ التغيير في نوع الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد يرجع إلى مدى امتلاك ذلك النوع للقوة المنطقية والعقلية أمام مُنافسيه، فيما ذهب بعضهم إلى أنّ ذلك يرجع إلى مدى ارتباطه بالبُعد الاجتماعيّ، فيرى أنّ غلبة فكرٍ ما على عمليّة التجديد يرجع إلى مدى تطابقه مع المصالح الاقتصاديّة لغالبِ أفراد المُجتمع، وأنّ تبدّل مكانته الاجتماعيّة يرجع إلى تبدّل البُنية الاجتماعيّة وعدم تطابقه مع المصالح الاقتصاديّة للأكثريّة، ومع أُفول نظريّة تجديد نشهد صعود نظريّة تجديديّة أُخرى[1].

ومتى أمعنّا النظر في هذين التفسيرين: الفكريّ والاجتماعيّ،

---

(1) في ما يرجع إلى هذين التفسيرين، يُمكننا الإشارة إلى نظريّة توماس كون في كتابه (بُنية الثورات العلمية)، ونظرية كارل مانهايم في كتابه (الإيديولوجيا واليوتوبيا)؛ وذلك لأنّ كون يرى أنّ النظريّة الفكرية تزول من الوجود متى عجزت عن تقديم إجابات عن أسئلة جديدة، فيما تتمكّن نظريّة جديدة من أداء ذلك؛ وأمّا مانهايم فيرى أن غلبة فكر إيديولوجيّ أو نظريّة ما مدينٌ لنوع البُنية الاجتماعيّة القائمة.

فسوف نلحظ أنّ ما توصّلا إليه في تحليلهما وتوصيفهما لا ينسجم مع المُعطيَات التجريبيّة، فالتحليل الفكريّ إذا كان مُطابقاً للواقع، فلن يُصاب بالضعف أيُّ نمطٍ تجديديّ مُهيمن ما لم يُبتلَ بضعفٍ منطقيّ، ولكن المُعطيَات التاريخيّة تشهد بخلاف ذلك. فعلى الرغم من عدم حدوث أيّ تبدّل في القوة العقلانيّة والمنطقيّة للتجديد المُنادي بالعدالة أو التجديد المُتحرّر منذ سنة 1340 هـ.ش (1960 ـ) وإلى اليوم إلّا أنّنا نشهد في الوقت نفسه أنّ التجديد المُهيمن منذ أواسط الأربعينات شمسيّة وإلى أواسط الستّينات (1965 ـ 1985) هو التجديد المُنادي بالعدالة، ومنذ الستّينات وإلى الآن يهيمن التجديد المُتحرّر. وبهذا يُمكن الدفاع عن الرأي الذي يرى أنّ صعود وأُفول فكر تجديديٍّ ما لا يرتبط بمَدى قوَّته العقليّة والمنطقيّة. وبعبارة أُخرى: لا يملك الرأي الآخر أيَّ جوابٍ مُقنع عن السؤال الذي يتناول المرحلة المُمتدّة من أواسط الستّينات شمسيّة وإلى الآن وهو التالي، ما سبب تخلّي التجديد المُنادي بالعدالة عن مكانه للتجديد المُتحرر؟

كذلك الحال في الجواب الآخر الذي يتّجه ناحية التحليل الاجتماعيّ. فمقارنة المُقتضيَات الاجتماعيّة للتجديد الموجود بما هو موجود في عالم الواقع، يولّد علامات استفهام حول صحّة هذا التحليل. ولو كان هذا التحليل صحيحاً لكان ينبغي أن تكون أكثريّة المخاطبين بالتجديد في ظلّ التجديد المُنادي بالعدالة هم الطبقة الاجتماعيّة المحرومة، وأن تكون أكثريّة المخاطبين بالتجديد في ظلّ التجديد المُتحرّر هم الطبقة المتوسِّطة والمُترفة، وعندما تتنازل النزعة التجديديّة المُنادية بالعدالة عن مكانها للنزعة التجديديّة المتحرّرة، لا بدّ وأن تكون الطبقة المحرومة، هي الأقليّة ولا تكون الأكثريّة لتتمكن النزعة التجديديّة

المتحرّرة من فرض هيمنتها؛ لأنّها تقوم على أساس مصالح الأكثريّة.

بيد أن دراسة الواقع الخارجيّ لا تشهد لهذا الأمر؛ لأنّ أكثر المخاطبين بالتجديد في مرحلة هيمنة التجديد المُنادي بالعدالة كانوا من الطبقة المتوسّطة، وفي الوقت الذي تمكّنت فيه الطبقة المحرومة[1] من الدخول إلى مصافّ المخاطبين بعمليّة التجديد بدأت مرحلة أُفول التجديد الدينيّ المُنادي بالعدالة، وانطلقت مرحلة هيمنة التجديد الدينيّ المُتحرّر (أواسط الثمانينات ميلادية).

من خلال ملاحظة ما تقدّم، يظهر لنا بوضوح أنّ إعطاء جواب عن السؤال الرئيسي لهذه الدراسة أمرٌ بالغ الأهميّة على المستوى النظريّ، وإذا تمكنّا من الوصول إلى جوابٍ يتطابق مع الواقع الخارجيّ والتاريخيّ فسوف نتمكَّن من الوصول إلى تحليل صحيح للمُتغيّرات الطارئة على نوع التجديد المُهيمن.

ولكن أهميّة إيجاد جوابٍ عن هذا السؤال لا تنحصر بالبُعد النظريّ المذكور، فمن خلال تحديد سبب هذا التغيير يتمكّن المُخاطبون بالخطاب التجديديّ من الحُكم على مدى تأثّرهم ودرجة خضوعهم لهذا السبب، وذلك ليُمكن لهم أنْ يتمسّكوا بإرادتهم للحدّ من هذا التأثير.

إنّ ما توصّلنا إليه من خلال البحث والتأمّل في هذه الظاهرة هو إثباتُ صحّة الفرضيّة التي ترى أنّه، ومنذ عصر المشروطة وإلى اليوم، كان التغيير في نوع التجديد المُهيمن تابعاً للتغيير الحاصل في نوع الفكر

---

(1) يُمكننا الإشارة هنا بشكل خاص إلى الطلاب الذين دخلوا إلى الجامعات بعد التغييرات التي حصلت بعد الثورة التي عصفت بنظام قبول الطلاب في الجامعات.

المُهيمن عالميّاً. ولذا كان صعود وهبوط المكانة الاجتماعيّة لمُختلف أنماط التجديد تابعين لصعود وسقوط المكانة الاجتماعيّة للفكر المُهيمن عالميّاً. وأمّا رجوع ذلك إلى ظاهرة العولمة فيعود إلى كونها عاملاً موفّراً للظروف لكي يشاهد المُخاطب والمُستهلك مُختلف النظريّات الفكريّة المطروحة عالميّاً في آن واحد، ولذا ساد بينهما التفكير ذو النمط العالميّ، فكان التنافس بين النظريّات الفكريّة الموجودة على مستوى العالم لأجل جذب المُخاطب والمُستهلك، والفكر الذي يمتلك امتيازاً أكثر تبدّل إلى فكر مُهيمن عالميّاً، وساق الفكر المُنسجم معه والموافق له ليُصبح مُهيمناً في مجاله ودائرته. وهذان الانسجام والتوافق شكّلا عُنصر قوّة كبيراً جعل من هذا الفكر المُنسجم حاملاً لجاذبيّة أوسع، ومتى كُتب السبْق لأحد النُظُم الفكريّة العالميّة نظراً لامتلاكه امتيازاً أكبر احتلّ المكان الذي كان يشغله الفكر المُهيمن السابق، وتحوّل هو بنفسه إلى فكرٍ مُهيمنٍ، ما أدّى إلى بروز الفكر المُنسجم والمُتوافق معه.

فالتغيير الحاصل في نوع الفكر المُهيمن عالميّاً، وبمعونة العولمة وعن طريق قيام عُنصر قوّة كبير، فتح الباب للفكر التجديديّ المتوافق معه ولحدوث عمليّة تغيير في الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. فالهيمنة في إيران كانت لذلك الفكر المُتوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً، والتغيير في الفكر المُهيمن عالميّاً موجبٌ للتغيير في الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد. وقد قُمنا في هذه الدراسة باختبار هذه النظريّات من خلال الرجوع إلى المُعطيَات الخارجيّة والتاريخيّة لمعرفة مدى صدْق هذه الفرضيّة. كما عالجنا أسباب التغيير في الفكر المُهيمن عالميّاً، وأشرنا إلى أنّ ذلك يخضع لمدى امتلاك الفكر المُهيمن لامتيازات تتعلّق بجوانب أربعة هي:

1 ـ البُعد العقلاني.

2 ـ البُعد الشعوري والعاطفي.

3 ـ البُعد العملي.

4 ـ البُعد المرتبط بالقوّة.

ففي ظلّ التنافس القائم يخضع تحديد مكانة فكرٍ ما لمدى ما يحويه من امتيازات، والفكر الذي يمتلك أكبر عددٍ من عناصر الامتياز هذه هو المؤهّل للتحول إلى فكرٍ مُهيمنٍ عالميّاً، والتغيير في الفكر المُهيمن عالميّاً هو نتيجة امتلاك فكرٍ آخر لعناصر امتياز يتفوّق عليه.

لقد اعتمدنا في اختبارنا لهذه الفرضيّة على الدراسة التطبيقيّة التجريبيّة بين مُتغيّرَين. والسبب في اختيارنا لهذا المنهج هو أنّ المنطق يفرض، مع صدق هذه النظريّة، أنْ يكون التغيير الحاصل في الفكر المُهيمن عالميّا مُوجباً لوقوع التغيير في الفكر المُهيمن في إيران، مع الإشارة إلى أنه لم تتوافر لدينا الشروط اللازمة لاختبار هذه الفرضيّة، كسائر الفرضيّات في العلوم الاجتماعيّة، ولذا اعتمدنا على أسلوب مشابهٍ له، أي آثرنا الرجوع إلى الماضي التاريخيّ، ودراسة العلاقة القائمة بين المُتغيّرات في الفكر المُهيمن عالميّاً والمُتغيّرات في الفكر المُهيمن داخل إيران في المائة سنة الأخيرة. وبهذا توصّلنا إلى أنّ شرط صدْق هذه النظريّة أن يكون التغيّر في المُتغيّر المُستقلّ (الفكر المُهيمن عالميّاً) موجباً للتغيّر في المُتغيّر التابع (الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد في إيران)، وأنّ شرط بُطلان هذه الفرضيّة أن لا يكون التغيّر في الأول مُوجباً للتغيّر في الثاني.

إذاً، المهَمّة الرئيسة في هذه الدراسة هي دراسة العلاقة بين

المُتغيّرين. ووقوع تغييرات في الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر المُهيمن في إيران كان أصلاً موضوعيّاً في هذه الدراسة. وكمثال على ذلك، فإنّ من الأصول الموضوعة في هذه الدراسة احتلال الفكر الليبراليّ منذ أواسط الثمانينات ميلاديّة المكانة التي كانت للفكر اليساريّ في الهيمنة على الفكر العالميّ، وكذلك من الأصول الموضوعة احتلال الفكر التجديديّ المُتحرّر منذ أواسط الستيّنات شمسيّة (الثمانينات ميلاديّة) مكانة الفكر التجديدي المُنادي بالعدالة، وهذان الأصلان هما من الأصول الموضوعة للبحث وليس من وظيفة البحث إثباتهما بل ملاحظة العلاقة بينهما[1] من هنا، فإننا في تحليلنا للفكر المُهيمن عالميّاً ونظراً لسعة البحث، اعتمدنا على ملاحظة المؤشّرات الفكريّة بشكلٍ عام، وفي تحليلنا للفكر المُهيمن على عمليّة التجديد اعتمدنا على ملاحظة النظريّات التي قدّمتها شخصيّات فكريّة بارزة تمثّلُ كلٌّ منها مرحلة تاريخيّة[2].

وبالانتقال إلى كيفيّة تدوين فصول هذا الكتاب، ونظراً للفرضيّة التي قامت عليها هذه الدّراسة، قُمنا بتنظيم هذا الكتاب ضمن أربعة أقسام:

القسم الأول لبيان الأُسس النظريّة؛ وسعينا فيه لبيان الأسس النظريّة التي نحتاج إليها في تحليلنا للعلاقة بين الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر

---

(1) هذان الأصلان الموضوعان مأخوذان من المعلومات التاريخيّة الموجودة حول مدى جاذبيّة مُختلف النظريّات الفكرية في مراحل زمنيّة مُختلفة، وتأثير ذلك على المُتغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة.

(2) لا بدّ لنا في هذا المجال من التذكير بأمرين: أولاً: إنّ البحث عن مدى صحة أو خطأ هذه النظريّات ليس من وظيفة هذا البحث، ولذا انصبّ جُهدنا على دراسة أسباب ارتقاء هذه النظريّات إلى مرتبة الفكر المُهيمن، وثانياً: إنّ مجال نظرنا هو التجديد في الفكر الدينيّ لا إلى مُختلف الظروف المُهيمنة على الساحة الفكريّة في إيران. فمُرادنا ملاحظة الميل المُهيمن بين المخاطبين والمستهلكين للفكر التجديديّ.

المُهيمن على عمليّة التجديد. ولمّا كانت العلاقة بين هذين المُتغيّرين تعتمد بشكلٍ أساسٍ على نظريّة العولمة. ولم يكن من الميسور إدراك الفكر المُهيمن عالميّاً ونتائجه إلّا في ظلّ فهم العولمة وتجلّياتها على الساحة الفكريّة، جعلنا محور البحث في الفصل الأول ظاهرة العولمة، وتعرّضنا فيه لتفسيرات ظاهرة العولمة وآثارها على الساحة الفكريّة؛ للوصول إلى معرفة الظروف المؤديّة إلى هيْمنة فكرٍ ما عالميّاً في ظلّ العولمة، وتأثير ذلك على الظروف الاجتماعية المُحيطة بسائر النظريّات الفكريّة ومنها الفكر الدينيّ التجديديّ.

وأمّا في الفصل الثاني من هذا القسم، ولما كان تحديد تأثير التغيّر في الفكر المُهيمن عالميّاً على التغيّر في الفكر المُهيمن على عمليَّة التجديد يتوقف على فهم مضمون ومنطق نفس فكرة التجديد، فقد سعينا من خلال تقديم التفسيرات الموجودة لذلك وتحديد المكوّنات الرئيسيَّة للتجديد، إلى توضيح أسباب هذه الظاهرة والمنطقِ الاجتماعيِّ الحاكم على مختلف أنماط التجديد. والنتيجة التي توصّلنا إليها في هذا القسم كانت وضع عمليّة تجديد الفكر الدينيّ ضمن إطار العولمة، وهو السبب في تأثير الظروف الاجتماعيّة الحاكمة على الفكر العالميّ في الظروف الاجتماعيّة الحاكمة على عمليّة التجديد، وبعبارة أكثر دقّة نقول: إن هذه الظروف توفّر الأرضيّة اللازمة لصعود التجديد المُتوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً إلى أن يُصبح فكراً مُهيمنا على عمليّة التجديد.

في القسم الثاني، حاولنا اختبار فرضيّة هذه الدّراسة بلحاظ الوقائع الخارجيّة والتاريخيّة، ودراسة تأثير المُتغيّرات في المُتغيّر المُستقل على المُتغيّرات في المُتغيّر التابع. ومن خلال البحث عن المُتغيّرات في الفكر

المُهيمن عالميّاً طيلة القرن العشرين، جعلنا البحث في ذلك ضمن مراحل ثلاث رئيسة، سار على أساسها البحث في الأقسام الثلاثة. ففي كلّ قسم تعرّضنا لنوع الفكر المُهيمن عالميّاً وتأثيره على الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد. وبعبارة أوضح: بعد بياننا للأُسس النظريّة في القسم الأول، جعلنا القسم الثاني للبحث عن العلاقة بين الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر المُهيمن على عمليّة التجديد في المرحلة المُمتدّة من سنة 1900 إلى سنة 1917. وفي هذه المرحلة شهِدْنا هيمنةً مؤقتةً للّيبراليّة. وفي الفصل الأول من هذا القسم، بحثنا عن أسباب هيمنة الليبراليّة، وعِلل زوال هيمنتها، والآثار التي ترتبت على ذلك في المحافل الفكريّة في إيران، ثم عالجنا في الفصل الذي تلاه أفكار عبد الرحيم طالبوف وآية الله النائينيّ كأبرز شخصيّتين حملتا لواء التجديد في تلك المرحلة، واختبرنا مدى توافق أو عدم توافق هذا التجديد مع الفكر المُهيمن عالميّاً.

وحيث زالت هيمنة الليبراليّة منذ 1917 إلى سنة 1985، وشهد العلم تغيّراً في نوع الفكر المُهيمن، جعلنا هذه المرحلة ضمن القسم الثالث. وفي الفصل الأول من هذا القسم قمنا بدراسة جدل الفكر الليبراليّ، الماركسيّ والقوميّ. ونتيجة هذا الفصل كانت إثبات عدم قدرة أيّ فكر في هذه المرحلة المُمتدّة من 1917 إلى 1985 على التحوّل إلى فكر مُهيمن عالميّاً، ولكنّنا لاحظنا بعد سنة 1945 بروز الفكر الماركسيّ والقوميّ، وتقدّم الفكر القوميّ إلى أواسط الستّينات ميلاديّة وتقدّم الماركسيّة بعد الستّينات ميلاديّة، إلى أواسط الثمانينات. وكان لهذا كلّه أثره على المُحيط الفكريّ في إيران.

وأمّا الفصل الذي تلاه فقد عالجنا فيه الظروف الاجتماعيّة المُحيطة بتجديد الفكر الدينيّ في إيران، وشهدنا كيف أنّ الفراغ كان هو الحاكم في البداية واستمرّ حتّى سنة 1320 هـ.ش (1940م)، ثم شهدنا بروز شخصيّة بازرگان كمُمثلٍ لهيمنة التجديد ذي الصبغة الوطنيّة من أواسط العشرينات (الأربعينات) شمسيّة حتى أواسط الأربعينات (الستينات). وكذلك بروز شخصيّة علي شريعتي كمُمثلٍ للتجديد المُنادي بالعدالة في الفترة المُمتدّة من أواسط الأربعينات حتى أواسط الستّينات شمسيّة. وعالجنا مدى علاقة التغيير في الفكر العالميّ مع التغيير في الفكر التجديديّ.

يبقى القسم الأخير من البحث والذي خصّصناه لدراسة المُتغيّرات من سنة 1985 وإلى الآن (2001)؛ حيث شهدت هذه المرحلة تغييراً في نوع الفكر المُهيمن عالميّاً، إذ تخلّت الماركسيّة عن مكانها للفكر الليبراليّ. وفي الفصل الأول من هذه القسم بيّنا أُسس هذا التغيير مع البحث عن بعض الإشارات لتأثير هذه المُتغيّرات على المُحيط الفكريّ في إيران. وفي الفصل الذي تلاه قُمنا بدراسة الأعمال الفكريّة لكل من محمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش كشخصيّتين بارزتين في الفكر المُهيمن من أواسط الثمانينات وإلى اليوم (2001)، وسعينا لدراسة مدى توافقهما مع الفكر المُهيمن عالمياً.

وأمّا الخاتمة، فقد وضعنا فيها خلاصة البحث ونتائجه، مع استعراض بعض المشاكل التي واجهتنا فيه، ومع التذكير ببعض الأسئلة التي تحتاج إلى دراسات أُخرى تكفل الإجابة عنها.

القسم الأوّل

الأُسس النظريّة

الفصل الأوّل: العولمة وتجلّياتها في الساحة الثقافيّة

الفصل الثاني: تجديد الفكر الدينيّ في ظلّ العولمة

الأُسس النظريّة

تمهيد

إنّ هدفنا من البحث في هذا الفصل هو وضْعُ إطار نظريّ لبيان العلاقة بين نوع الفكر المُهيمن على العالم ونوع الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد الدينيّ في إيران، مُستعينين في ذلك بظاهرة العولمة. ولذا كان لا بدّ لنا من أنْ نُعالج في الفصل الأول ظاهرة العولمة وتجلّياتها في الساحة الفكريّة، وبيان المضمون الذي تحمله هذه المُفردة، وكيفيّة تكوّن الفكر المُهيمن عالميّاً وأسباب تغيّره باختلاف المراحل التاريخيّة. كما نبحث في تأثير العولمة الفكريّة على الدور الاجتماعيّ لسائر الاتجاهات الفكريّة ومن جُملتها الاتجاه التجديديّ في الفكر الدينيّ؛ وأمّا في الفصل الثاني، فنبحث بعد استعراض خصائص وأسباب تجديد الفكر الدينيّ، في مدى تأثّر المكانة الاجتماعيّة لمُختلف الاتجاهات بأنواع المُتغيّرات التي يتعرّض لها الفكر المُهيمن عالميّاً، ونسعى لتحليل هذه الظاهرة.

الفصل الأوّل

العولمة وتجلّياتها في الساحة الفكريّة

نسعى في هذا الفصل لبيان أمورٍ ثلاثة؛ الأوّل: مفهوم العولمة والمضمون الذي تحمله هذه المفردة في الميدان الفكريّ. الثاني: الظروف المُهيِّئة لنجاح نظامٍ فكريّ ما في الصعود إلى القمة ليُصبح المُهيمن عالمياً. والثالث: الآثار المترتّبة على الهيمنة الاجتماعية لنظام فكريّ على سائر النُظُم الفكريّة. ولكن بما أن منهج البحث العلميّ يفرض علينا، قبل الدخول في البحث، التعرّض للتفاسير الموجودة للعولمة، سنسعى بدايةً لعرض التفاسير المذكورة بشكل إجماليّ. ولذا فإنّ ما سنتناوله في هذا الفصل ينقسمُ إلى قسمين، أحدهما يحلّل التفاسير الموجودة والثاني يبحث عن أجوبةٍ صحيحةٍ وشفّافةٍ للأسئلة المذكورة آنفاً.

1 ـ إطلالةٌ على تفسيرات العولمة

على الرغم من أن الدّراسات التي تناولت موضوع العولمة واسعةٌ جداً، فإنَّ دراسة الأبعاد الفكريّة لهذه الظاهرة ما زالت تُعاني من نقصٍ

ملحوظٍ[1]. ولكن مع ذلك يُمكننا الوصول إلى نظريّات متعدّدة في هذا الموضوع من خلال النظر في مُختلف الاتّجاهات التي تناولته بشكلٍ عام؛ وذلك لأنّ أساس أيّ رأي حول تجلّيات العولمة في الساحة الفكريّة يَبْتنِي على تصوراتٍ مُسبقةٍ عامة عنها. فلا بدّ أولاً من تحديد مفهوم العولمة، واعتماداً على ما نصلُ إليه من تحديد لهذا المفهوم يكون من السهل معرفة العولمة على المستوى الفكريّ.

من هنا، سنسعى لنُعالج في هذه السطور التفاسير الأساسيّة لمفهوم العولمة، ثم التصوّرات الموجودة أو المُمكنة لهذا المفهوم في المجال الفكريّ في إطار مُبتنيات كلّ تفسيرٍ من هذه التفاسيرَ بالنحو المُمكن بمقدار ما يسمح به المجال هنا[2]. وما ينبغي إلفاتُ النظر، إليه هو أنّ أكثر التفسيرات التي سوف نُعالجها ليست صريحةً في تناولها لموضوع آثار العولمة على الساحة الفكريّة، ولذا سوف نتّجه في هذا البحث إلى استنباط ذلك من خلال مُلاحظة المنطق الداخليّ الذي سارت عليه هذه التفاسير، والنقاط التي تضمّنها بشكل عرضيّ، والمواقف التي تبنّاها أصحابُ هذه التفاسير في ما يتعلّق بهذا الموضوع. وهذا الأمر سوف نقوم به عند البحث عن معنى ومفهوم العولمة في الساحة الفكريّة وذلك

(1) في المُصنّفات الموجودة حول العولمة، كانت مسألة الأبعاد الثقافية لهذه الظاهرة محل اهتمام كبير، وأمّا البحث عن العولمة في بُعدها الفكري فقد حظي بالقليل من الاهتمام، والبحث الأساسي اتّجه ناحية البُعد الثقافيّ للعولمة كتأثير الثقافة على الإعلام، الهويّة، وغير ذلك.

(2) مُضافاً إلى ما سوف نأتي على ذكره، ولمزيد من الإطلاع حول موضوع العولمة، يمكن الرجوع إلى: فصليّة (سياست خارجي) (صيف 1379 هـ . ش)؛ واترز مالكوم، جهاني شدن؛ و Lechner and Boli, The Globalization Reader.

حذراً من الوقوع في المجال النظريّ بنحو يتجاوز الحدّ المطلوب، وسوف نحترز من الدخول في استنباط البحث عن أجوبة عن السؤالين الثاني والثالث في هذا الفصل.

أ ـ التفسير الواقعيّ

المذهب الواقعيّ هو من أهمّ الاتّجاهات في مجال العلاقات الدوليّة. وطبْقاً للمبادئ الأساسيّة لهذا المذهب، فإنّ الدول هي اللاعب الأهمّ في هذه العلاقات؛ إذ إنها تسعى لكي تمتلك القوّة، وتحتفظ بها وتستعرضها. وأمّا الهدف الذي تسعى إليه في سياستها الخارجيّة فهو تأمين مصالحها الوطنيّة، ومتى زادت الدولة من قوّتها زادت من قُدرتها على التحكّم بالموازين الدوليّة. وعلى أساس النظرة التي يحملها هذا المذهب لا مكان للأخلاق في العلاقات الدوليّة وفي سلوك اللاعبين على الساحة الدوليّة، وأمّا الإيديولوجيا، فهي لمجرّد تبرير السلوك القائم على أساس مصالح هذه القوى.

انطلاقاً من ذلك، فإنَّ أتْباع المذهب الواقعيّ أو أصحاب النزعة الواقعيّة، ومن خلال اعتمادهم على النظريّة السابقة، يرون أنَّ العولمة تعني الاتّساع اليوميّ في مجال وسائل الاتّصال الذي يتمّ تحت إشراف الدولة، وبهذا تكون عبارة عن نتاج سياسيّ، والإمكانات والفُرص المُتاحة أمام الدول الوطنيّة هي التي تلعب دوراً في التأثير على ميزان القوّة لديها[1]، وكمثالٍ على ذلك القوى الكبرى حيث تملك مستوى

---

(1) McGrew, Anthony, **The Transformation of Democracy: Globalization and Territorail Democracy, P.20.**

راقياً من وسائل الاتصال التي تتيح لها التحكم بشكل أكبر بسائر القوى. إذاً، نظرة المذهب الواقعيّ إلى العولمة تقوم على أساس الازدياد المُستمّر للفُرص عند الدول الوطنيّة، ولا سيما القوى الكبرى، في مجال زيادة قوّتها أو حفظها أو القيام باستعراضها بنحو يُلقي بظلاله على القوى الأضعف ويضيّق عليها.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ المذهب الواقعيّ ينظر إلى العولمة كأداةٍ ووسيلة، ولا يرى أنّها تُشكّل عقبة أمام بناء النظام الدولي، بل إنها سوف تحفظ نظام الدول الحاكمة على ما كان عليه[1]، ولن تؤدّي إلى إحداث ضعفٍ في تاريخ العلاقات الدوليّة. فمنطق هذه العلاقات هو منطق القوّة. ولا معنى لقيام ظروف ديمقراطيّة في الساحة الدوليّة، ولا يُمكن للعولمة أن تبعث على أيّ تحوّل في هذا المجال؛ لأنّ الدول الكبرى والتي تملك قوّة عُظمى لا ترضى إطلاقاً بقيام مُناخ للديمقراطيّة في الساحة الدوليّة[2].

من خلال هذا التفسير يُمكننا أن نصل إلى تحديد مفهوم العولمة ومعناها في المجال الفكريّ لدى أتباع المذهب الواقعيّ، وأن نعمل على استنباط ذلك. واعتماداً منّا على الأُسس الفكريّة لهذا المذهب، ومن خلال النظر في ساحة العلاقات بين الدول الوطنيّة، يمكننا القول إن دور الفكر الإيديولوجيّ هو مجرد التمهيد النظريّ وأدْلجة السلوك القائم على المصلحة والنفعيّة للدول، وهذا الدور يستمرُّ أيضاً في ظلّ العولمة،

---

(1) in McGrew, The Transformation of Democracy: 16 - 17, Crasner, compromising Westphalia, Glipin, War and change in world politics).

(2) McGrew, Anthony, The Transformation of Democracy 16 - 17.

والفارق الذي يظهر لنا هو فقط في دائرة هذه الدول حيث نجد أنّ هذه الدائرة سوف تتسّع في بعض المجالات. وكمثالٍ على ذلك فإنّ الدولة «أ» التي تتمتّع بقوّة كبرى في ظلّ العولمة سوف تتمكّن من حفظ مصالحها بشكل أسهل مما كان عليه في الماضي، تبْعاً لما لديها من إمكانات هي نتاج ثورة الاتّصالات. وسعياً منها لاكتساب وحفظ مصالحها، ولكي تُضفي مشروعيّة على سلطتها، سوف تكون بحاجة للإمساك بالأدوات النظريّة والأيديولوجيّة، وهذه الأدوات هي نتاج فكريّ.

وفي الواقع، فإنّ هذا الفكر الذي كان يعمل سابقاً على تقديم تبرير للسلطة المحدودة للدولة «أ»، سوف يسعى لتقديم تبرير لسيطرتها الدوليّة. وعليه، يُمكننا القول إنّ سعة دائرة الفكر السياسيّ والاجتماعيّ في ساحة العلاقات الدوليّة من وجهة نظر المذهب الواقعيّ سوف يكون تابعاً لسعة دائرة قوّة الدول الحاملة والمدافعة عن هذا الفكر؛ مع ملاحظة أنّ القبول بهذا الفكر يوفّر الظروف للقبول بسيطرة الدول الحاملة والمدافعة عنه الأمر الذي يزيد من قوّة هذه الدول.

خلاصة الأمر، أنّه وطِبقاً لهذه النظريّة، فإنّ دور الفكر سيتجلَّى في تقديم تبرير مصالح الدول، وكلّما زاد أو نقص ميزان هيمنة ونفوذ هذه الدول بتأثير من العولمة اتسعت أو ضاقت الدائرة التي سوف يشملها هذا الفكر. وكما أنَّ العولمة تُتيح فُرصاً أمام بعض الدول لكي تصبح عالمية، فإنّها تتيح الفرصة أمام بعض الأفكار والاتّجاهات الفكريّة لتُصبح عالميّة أيضاً؛ وهذه الدعوى هي على أيّ حال مجرّد تحليل شخصيّ يتناول نصّاً محدّداً من نصوص المذهب الواقعيّ. ومع افتراض كون هذا التحليل صحيحاً، فإنّ النظر إلى العلاقة بين الاتّحاد السوفياتيّ والمذهب

الماركسيّ يُسهّل علينا إدراك هذه النظريّة. فحيث كان للاتّحاد دورٌ رئيسيٌ في الساحة الدوليّة كان للماركسيّة دورٌ في العلاقات الدوليّة، ولمّا حلّ زمان قوّته حلّ زمان أُفولها في القرن العشرين في ساحة العلاقات الدوليّة وبهذا كانت خاضعة له في ميزان تأثيرها شدّة وضعْفاً.

يُثبت لنا هذا الأمر أنّ المذهب الواقعي لا يرى في العولمة تغييراً جذرياً، وعلى هذا الأساس ـ وطبقاً للبحث المختصر الذي قمنا به في هذه الدراسة ـ لا نجد من أتباع هذا المذهب اهتماماً بعلاج مسألة العولمة؛ وهم يرون إلى العلاقة بين ميزان القوّة والأيديولوجيا على أنّها من القضايا المُهمّة والتي تحتاج إلى شيء من التفكير. ولكن، هل يُمكننا القبول بدعاوى المذهب الواقعيّ هذه بسهولة؟، هل تُسيطر السياسة فعلاً على العولمة في أبعادها الاقتصاديّة، الثقافيّة وغيرها؟، هل نموّ المعايير المُعتبرة في الحقوق الدوليّة، البُعد العالمي للفكر، التنافس بين الاتّجاهات الثقافيّة وقيام نهضات اجتماعيّة في أنحاء العالم كافة هي من صنع القوى الكبرى ونتاج من نتاجاتها؟، هل يُمكن للدول إيقاف ظاهرة العولمة؟. هل تتلخّص آثار العولمة في الوقوع تحت سلطة وسيطرة القوى الكبرى لإعمال هيمنتها وغير ذلك؟ هل تحكي كافّة الشواهد الموجودة عن كون الفكر السياسيّ والاجتماعيّ في خدمة التبرير الأيديولوجيّ لسلوك القوى المُتنافسة؟ هل عالميّة فكر ما في ساحة العلاقات الدوليّة يخضع فقط لسبب واحد وهو حماية قوّة دولة قويّة؟ وإذا كان سلوك الدول الوطنيّة خاضعاً لتأثير المصالح الوطنيّة، أفلا يشكّل استخدام الأخلاق والأيديولوجيا لتوجيه سلوكها ولوقوعها تحت تأثير سلوك القوى الأخرى تناقضاً؟ بمعنى آخر: كيف لدولة ترى لزوم العمل طبقاً لمصالحها أن تتوقّع من دولة أُخرى أن تقع تحت تأثير

إعلامها، وأن تعمل طبقا لما تحمله هي من أفكار بدل العمل لتأمين مصالحها الوطنيّة؟ كل هذه الأسئلة تواجه التفسير الواقعي وهو ما أدّى إلى حرمانه من الإقبال العام عليه.

ب ـ التفسير الليبراليّ

الليبراليّة هي إحدى المدارس الفلسفيّة، وتقوم على أساس نزعة تحرّريّة. وهي في نظريّة المعرفة ومعرفة الإنسان تتبنّى العقلانيّة الحديثة أو النزعة الإنسانيّة، كما تؤمن بالديمقراطيّة في البُعد السياسيّ، وبالرأسماليّة في الجانب الاقتصاديّ؛ وبالنزعة الفرديّة في التوجّه الثقافيّ و... إلخ. أمّا تفسير الليبراليّة للعولمة فهو بمعنى عولمة الليبراليّة، وأمّا العولمة في الساحة الفكريّة، فهي تعني عالميّة المدرسة الفكريّة الليبراليّة. ويرى الليبراليون في سيطرة الرأسماليّة عالميّاً، التجارة العالميّة، الديمقراطيّة، الانفتاح الثقافيّ و... إلخ، خيرَ شاهدٍ على النظريّة المتبنّاة من قِبَلهم. وكما سوف يظهر من خلال هذه الدراسة، يرى أتباع هذه المدرسة ـ وانطلاقاً من كون الليبراليّة تعمل لتأمين هذه المصالح الإنسانيّة ـ أنّه لا بدّ للعالم من الترحيب بمثل هذه الظاهرة، فضلاً عن عدم الوقوف حائلاً أمام عالميّتها؛ لأنّ عولمة الليبراليّة بمعنى صيرورتها عالميّة يترتّب عليها تأمين مصالح الناس كافة.

وكنموذج عياني لطريقة تلقيّ الليبراليّين لمفهوم العولمة، يُمكننا أن نُلاحظ أفكار «فرانسيس فوكوياما» الذي عالج مسألة عولمة بُعدٍ من أبعاد الليبراليّة هو الديمقراطيّة. فهو يرى أنّ من المُلاحظ اليوم بين المسائل المُتفّق عليها، هي مسألة مشروعيّة الديمقراطيّة الليبراليّة، كما أنّ من المُمكن أن تشكّل الديمقراطيّة الليبراليّة نقطة النهاية في تطوّر

الإيديولوجيا البشريّة، وأن تكون آخر أنماط الدولة في تاريخ البشريّة[1].

ونستنتج ممّا تقدّم أنّ «فوكوياما» يؤكّد عولمة الديمقراطيّة، ويرى أنها أكثر الأشياء المطلوبة في أنماط الدول، وأنّنا من خلال الوصول إليها نصل إلى القمّة في المسير التقدّمي للبشريَّة في مجال صناعة نظام سياسيّ للدولة، وبهذا يصل تاريخ تطوّر الفكر السياسيّ للبشريَّة إلى نهايته من خلال وصوله إلى صياغة أكثر النُظم السياسيّة تطوّراً.

ولكن ما يستحقّ التأمّل هو طريقة استدلال «فوكوياما» في دفاعه عن دعواه تلك. فعمدة أدلّته تقوم على أساس المطلوبيّة الذاتيّة لمحتوى الليبراليّة السياسيّة، وهذه المطلوبيّة هي التي سوف تجعل من الديمقراطيّة شأناً عالميّاً. وهو يُشير إلى أفكار كلٍّ من «ماركس» و«هيغل» ويرى أنّهما كانا يتبنَّيان نظريّة نهاية التاريخ، والتي تتجلّى في الوصول إلى الشكل الاجتماعيّ الذي يحمل أعمق التمنيّات الإنسانيّة. وهذه النهاية تتمثّل بالدولة الليبراليّة عند «هيغل» والمُجتمع الشيوعيّ عند «ماركس». ويتبنّى «فوكوياما» نظريّة «هيغل» ويراها منطقيّة، ويرى أنّ في الإنسان ميلاً ليُعرَّف كموجودٍ له قيمة ويتمتّع بالكرامة، وهذا الأمل بأنْ يُعرَف، أو النضال للاعتراف به أو الشعور به يُلازمه على مرّ التاريخ.

إنّ عدم الرضا الناتج من الاعتراف المحدود بقيمة الإنسان في المُجتمعات الارستقراطيّة هو السبب في الثورة على مثل هذا الأنظمة واستبدالها بغيرها. ويذهب «فوكوياما» إلى أنّ الإنسان بحاجة إلى الأمل، العقل والحياء، وأنّ هذه الأمور الثلاثة هي ما تعمل الليبراليّة

(1) فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ.

على تأمينها. ويرى أنّ بين الدول أيضاً نضالاً لأجل المعرفة، وأنّ العالم المكوّن من ديمُقراطيّات ليبراليّة يملك دافعاً أدنى نحو الحرب. وكما يعتمد على مباني معرفة الإنسان في انتشار الديمقراطيّة، كذلك يعتمد على عامل آخر هو علم الاجتماع، كونه سبب انتشار الأُسس الاقتصاديّة لليبراليّة. وهو يرى أنّ انتشار هذه الأُسس سوف ينتُج منه انتشار الليبراليّة السياسيّة التي تتجلّى في الديمقراطيّة[1].

يبدو لنا مما سلف أنّ التفسير الليبراليّ للعولمة، والعولمة في المجال الفكري من التفاسير المُهمّة جداً في مجال بحثنا. فلهذا التفسير أنصارٌ كُثُر، ويُستدلّ عليه بأنّ التجربة الغربيّة هي المصير المحتوم لكل المجتمعات الإنسانيّة، وأنّ تطوّر وسائل الاتّصال سوف يجعل من العالم ظاهرةً ليبراليّةً متزايدة. وهذا الاستدلال يقوم على أساسين: خارجي عياني وذهنيّ. أمّا الأساس العيانيّ، فهو عبارة عن وجود اتّجاه ملموس في العالم نحو تبنّي الاقتصاد الحرّ، والدخول إلى سوق التجارة العالميّة والرأسماليّة، ولا سيّما منظّمة التّجارة العالميّة، وأنّه يُمثل القمّة التي تصل إليها الحركات الديمقراطيّة، وأنّها مظهر التوسّع اليوميّ للنماذج الغربيّة في مُختلف المجتمعات. وأمّا الأساس الذهنيّ والنظريّ لهذا الاستدلال، فهو في اعتماد الليبراليّة على العقلانيّة الحديثة، وانتصارها على خصومها الفكريين في القرون الثلاثة الأخيرة.

ولكن، على الرغم من هذا كلّه، فإنّ الكثير من النقّاد وجّهوا أسهمَ نقدهم نحو التفّسير الليبراليّ هذا، لا سيّما ما تبنّاه «فوكوياما» حول التحوّلات العالميّة حاليا، وكمثالٍ على ذلك يُمكننا أن نتابع ما ذكره

---

(1) «فوكوياما، فرانسيس»، فرجام تاريخ وآخرين إنسان (نهاية التاريخ والإنسان الأخير).

«فريد هاليداي» الذي ذهب إلى أنّ الأنظمة التي تبنّت الديمقراطيّة محدودةٌ جداً، كما يرى، وخلافاً لفوكوياما، أنّ الديمقراطيّة ليست هي النظام الذي يفي بتحقيق تمام آمال الإنسانيّة؛ وذلك لأنّ هذا النظام يحوي في داخله اللاّمساواة[1]، ولذا لا يُمكننا الالتزام بنهاية التاريخ. بدوره يوجّه «مايكل روستين» نقده «لفوكوياما» حول ما ذكره من تلازم الديمقراطيّة والرأسماليّة حيث يعتقد بأنّ الرأسماليّة قد تنفصل عن الديمقراطيّة، وأنّ من المُمكن أن تتعايش مع الأنظمة السُلطويّة، ويعمل للاستدلال على هذه الفكرة، ولذا لا يُؤدي انتشار الرأسماليّة إلى انتشار الديمقراطيّة[2].

ويجدر القول أيضاً إنَّ هذا التفسير الليبراليّ حول موضوع العولمة والعولمة في المجال الفكريّ، مُضافاً إلى ما تقدّم من نقد، واجه بعض الأسئلة الأُخرى وأبرزها: هل انتشار رسالة الليبراليّة ومنها الديمقراطيّة يعود فقط إلى كون النظريّة مطلوبة، وإلى الثمار العمليّة المترتّبة عليها دون أن يكون لميزان القوّة في الدول الغربيّة أيّ دور في هذا المجال؟ ألم تتّجه الليبراليّة إلى عدم السعي لتأمين مصالح الطبقة المُتوسّطة؟ أليست الليبراليّة في واقعها وعلى الرغم من ظاهرها الفلسفيّ الجذّاب، تُشكّل إيديولوجيا الطبقة الوسطى؟ هل لليبراليّة فعلاً الأفضليّة على الاتّجاهات المُنافسة لها في عالم النظريّة من ماركسيّة أو من فكرٍ دينيّ؟ ولو فُرضَ أنّ ذلك كان صحيحاً فما سبب تراجع هذا الاتّجاه أمام الماركسيّة في بعض أزمنة القرن العشرين، لا سيّما في ما يرتبط باتباع

(1) Halliday, Fred, An Encounter with Fukuyama.

(2) Rustin, Michael, No Exit From Capitalism.

الاتّجاه القوميّ من قِبَل بعض المفكّرين الليبراليين، أو الدّول الليبراليّة، وانتشار الديمقراطيّة الاشتراكيّة؟ وما هي السياسة التي كانت مُتّبَعة في ذلك؟ وحتى لو فُرض الإيمان بالتفضيل النسبيّ لليبراليّة فكيف يُمكننا الاطمئنان إلى أنّ مدرسةً جديدةً لن تقوم في المستقبل تكون أشدّ استجابةً من الليبراليّة، وأنّ الليبراليّة تُمثّل قمّة ما تتوصل إليه البشريّة في طريقة الحياة الاجتماعيّة؟ وإذا كانت الليبراليّة قادرةً على تأمين كل الحاجات الإنسانيّة فما سبب هذا النقد الهائل والاعتراضات المسجّلة لا سيّما في مجال السياسات الاقتصاديّة؟.

إنّ هذه الأسئلة الموجّهة إلى التفسير الليبراليّ للعولمة والعولمة الثقافية، تجعل من هذا التفسير عرضةً للكثير من علامات الاستفهام.

ج ـ التفسير الماركسيّ

الماركسيّة مذهبٌ فكريٌ قام على أساس نظريّات وأفكار «كارل ماركس»، ولكنّه بمرور الزمان تفرّع إلى نظريّات مُتعدّدة ومذاهب واتّجاهات مُختلفة. ويُمكن الإشارة ضمن ذلك إلى الماركسيّة التقليديّة، مدرسة فرانكفورت، ومدرسة النظام العالميّ. والنزعة الماركسيّة في موضوع العولمة تتّجه ناحية الجانب الاقتصاديّ بشكل عام، فهي ترى أنّ العولمة تعني عالميّة النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ. وأمّا البناء الفكريّ فهو عندها يمثّل الشكل الظاهريّ للظروف الاقتصاديّة؛ ولذا يُمكننا استكشاف العولمة في المجال الفكريّ وطبقاً للمنطق الداخليّ للماركسيّة في عالميّة المذهب الليبراليّ. ولأن الليبراليّة في الواقع تسعى لتأمين مصالح الطبقة الرأسماليّة فإنّ هذه الطبقة ترى فيها الفكر المطلوب وتتولّى الدفاع عنها، ويعمد الرأسماليّون إلى استخدام هذا المذهب الفكريّ لأجل تبرير

مصالحهم، وكون الرأسمالية تميل نحو العالميّة فإنّها تستفيد من الليبراليّة على مستوى عالمي، ويترتّب على ذلك عولمة الليبراليّة. وهذا الأمر يتجلى بملاحظة الحاجة المستمرّة للرأسماليّة إلى الموادّ الخام والسوق الاستهلاكيّة، وهو الذي يدفع هذا النظام إلى توسعة مجال نشاطه وإدخال مناطق جديدة تحت سيطرته. وتسعى الرأسماليّة في مسيرتها هذه إلى تسخير كلّ شيء لخدمتها ومنها الطرق الدبلوماسيّة، والإمكانات المتوافرة لدى المُجتمعات الرأسماليّة، والوسائل الثقافية لأجل توفير ظروف فكرية ملائمة لإلحاق الهزيمة بأيّة مقاومة تقف أمام هذا النظام الاقتصاديّ. وثمّة العديد من الجوانب المختلفة للعولمة تقوم على محور هو العالميّة الرأسماليّة والعولمة، لا مضمون لها سوى الإمبرياليّة والاستعمار الجديد و. . . إلخ.

ومن المناسب الآن أن نبحث عن نظريّة «إيمانوئل والرشتاين» مؤسّس النظام العالميّ الذي يُشكّل امتدادا للفكر الماركسيّ، حول العولمة. يرى «والرشتاين» أنّ أساس العولمة يعتمد على انتشار الرأسماليّة على مستوى عالميّ وسيطرتها على الاقتصاد العالميّ[1]؛ وصحيح أنه لا يستخدم مُفردة عولمة، وكذلك الحال مع «فوكوياما»، ولكن نظراً لأنّ أفكارهما التي قدّماها في هذا المجال كانت تحمل مضموناً ناظراً إلى العولمة، أمكن اعتبار هذه النظريّات تفسيراً للعولمة.

يقدّم «والرشتاين» لبيان نظريّته مقدّمةً تاريخيّةً تحليليّة، وفي آخر مدوّنةٍ له حول تاريخ الاقتصاد العالميّ الرأسماليّ (1998)، يقوم بتقسيم ذلك إلى نسقين: الأول يستمر من القرن السادس عشر إلى سنة 1945

(1) «والرشتاين، إيمانوئل»، سياست وفرهنگ در نظام متحوّل جهاني، ص 226 ـ 225.

والثاني من سنة 1945 إلى اليوم. أمّا النسق الأول فقد اتّخذ الاقتصاد العالميّ في بداية تكوّنه نمطاً رأسماليّاً في القرن السادس عشر وكانت أوروبا هي مركز الاقتصاد العالميّ. ومنذ البدء كان مكوّناً من مركز وأطراف من دون أن يتمّ توزيع الفائض بشكلٍ متوازنٍ وعادل. ومن تَبِعات ذلك زيادة البُعد بينهما. وفضلاً عن اعتماد الاقتصاد الرأسماليّ العالميّ في هذه المرحلة على القطبيّة المناطقيّة، فإنّه كان يتمتّع بخصوصيّة أُخرى هي الإلحاق. والمراد من ذلك التوسّع المُنظّم للحدود الخارجيّة للاقتصاد العالميّ من أوروبا باتّجاه مناطق أُخرى في العالم.

وقد بدأت ظاهرة الإلحاق في القرن السابع عشر، ولم تبقَ منطقة في العالم مع نهايات القرن التاسع عشر يصحُّ اعتبارها خارجةً عن دائرة عمل هذا النظام الدوليّ.

وبالانتقال إلى النسق الثاني (1945 وإلى الآن)، يمكننا القول إنّه من المُمكن مُلاحظة مُتغيّرات في الاقتصاد العالمي من جهتين؛ الأولى تتمثّل في أنّ الاقتصاد العالمي بعد سنة 1945 شهد نموّاً يوازي النمو في كل الأعوام من 1500 إلى 1945 في مُختلف النواحي من عدد السكان، إلى الانتاج، إلى القوى المُنتجة واستخراج الثروات. ولذا زادت الأجور، وانخفض ميزان الربح في الاقتصاد العالميّ. والثانية تتمثّل في ازدياد القوّة السياسيّة للقوى المعارضة لهذا النظام بنحو مُثير للعجب. فقد كان النجاح حليفاً لكل الحركات المُعارضة منذ سنة 1945. وضمن هذا يُمكننا الإشارة إلى قيام وتأسيس دول شيوعيّة، وانتصار قوى التحرّر الوطنيّة، ووصول الأحزاب الشيوعيّة الديمقراطيّة والأحزاب العماليّة إلى السلطة في الغرب. ومع ذلك، فإنّ أسهم النقد وُجّهت إلى القوى

المُعارضة بسبب عجزها عن الوصول إلى نتائج ملموسة في مجال النموّ الاقتصاديّ والعدالة الاجتماعيّة. وكانت الروح السائدة في الثمانينات (1980) عبارة عن فشل الحركات المُعارضة للنظام الرأسماليّ[1]، وزاد من هذا الفشل زوال الاتّحاد السوفياتي والذي تحقّق بعد سنوات من تدوين «والرشتاين» لمقالته.

إذاً، من خلال النظر في ما أوردناه عن «والرشتاين»، يمكن معرفة طريقة استدلال الماركسيين على معنى ومفاد العولمة، حيث يرون أنّها عبارة عن عالميّة الرأسماليّة. ولا بدّ لنا هنا من التذكير بأنّ الليبراليين قد لاحظوا نوعاً من الرأسماليّة العالميّة، واعتبروا ذلك جزءاً من الاقتصاد الليبراليّ، ولكن في النزعة الليبراليّة تشكّل فعاليّة النظام وتأمينه لمصالح المجتمعات البشريّة كافة، سببا لكون عولمته وعالميّته أمراً مطلوباً. وهي في هذا المجال تختلف عن النزعة الماركسيّة حيث يرجع السبب في عولمة وعالميّة النظام الرأسماليّ إلى سعي هذا النظام للتغلّب على أزمة نُقصان الموادّ الأوليّة وسوق البيع. وأنّ هذا النظام، وسعياً منه للخروج من أزمته، سوف يعمل للتوسّع، والنتيجة المُترتّبة على ذلك هي وجود نظام عالميّ غير عادل. فما يتوصّل إليه التحليل الليبراليّ هو ضرورة الترحيب بعولمة النظام الرأسماليّ، وما يتوصّل إليه التحليل الماركسيّ هو ضرورة مواجهة هذه الظاهرة. ولذا اتّجه غالب الماركسيين، ومنهم «والرشتاين»، ناحية البحث عن أساليب مواجهة الرأسمالية وطرق العمل على محاربتها. ويعتقد «والرشتاين» في هذا المجال بأنّنا ما زلنا إلى الآن

---

(1) نقلاً عن «سو، ي. آلوين»، تغيير اجتماعي وتوسعة، 1378 ص 228 ـ 232.
Walersttein, Development: Lodestar or illusion, P201.

في اللحظة التي تجعل من تناقضات الرأسماليّة سبباً في سلب قدرة هذا النظام على القيام بأيّ عمل مُنظّم؛ ولذا نحن الآن في مرحلة اختيار حقيقيّ في تاريخ القرار[1]. ومع تسليمه بأنّ الهدف الواقعي الذي نحمله هو الوصول إلى حياة عادلة وديمقراطيّة، ومن خلال ملاحظة خصوصيّة عالميّة النظام الرأسماليّ، فإنّه يقترح على الحركات الشعبيّة الوطنيّة أن تفسح المجال للحركات الطبقيّة الجديدة لتحلّ محلّها، وتُوكل إليها ذلك على مستوى عالمي[2]. ولا ينبغي أن نغفل ذكر أمر لا يخلو من ارتباط ببحثنا وهو أنّ ما نسعى لاستكشافه من نظرة الماركسيّة إلى العولمة في المجال الفكريّ يُشابه إلى حدّ ما نظرة المذهب الواقعيّ. ففي كلا التفسيرين الأفكار تلعب دورا فرعيّاً وسطحيّاً. ففي الماركسية الاقتصاد هو صاحب الدور الأبرز، وفي المذهب الواقعي تقوم الأفكار بلعب دور التبرير الأيديولوجي.

من الواضح أنّ النزعة الماركسيّة تُقدّم ملاحظات مُهمّة في ما يرجع إلى حقيقة العولمة والعولمة في المجال الفكريّ، كما نلحظ وجود شواهد كثيرة في ما يرتبط بالتوسّع العالمي للرأسماليّة والليبراليّة اليوم. ولكننا نسأل: ألا يوجد في الواقع عولمة لشيء قبل عالميّة الرأسماليّة؟ ولو فرضنا أنّ الرأسماليّة نظامٌ تاريخيّ وصل إلى مرحلة الزوال، هلاّ تقوم ظاهرة عالميّة أخرى؟ وهل الأبعاد الفكريّة والثقافيّة والسياسيّة للعولمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبُعد الاقتصاديّ؟ وهل تعني ضرورة الوقوف بوجه النظام الرأسماليّ ضرورة الوقوف بوجه الأبعاد الفكريّة

---

(1) «سو، ي. آلوين»، تغيير اجتماعي وتوسعة، ص220.

(2) «سو، ي. آلوين»، تغيير اجتماعي وتوسعة، ص234.

للعولمة (بالمعنى الماركسيّ لذلك) أيضاً؟ وبعبارة أُخرى هل يعني ذلك الوقوف بوجه حقوق الإنسان، الفصل بين السلطات، الحريّات السياسيّة و. . والنظر إلى هذه الأفكار على أنّها أدوات لنفوذ النظام الرأسماليّ؟

يبدو لنا أن هذه الأسئلة المذكورة أعلاه، بالإضافة إلى أسئلة أُخرى يُمكن ضمّها إلى هذه الأسئلة، وعلى الرغم ممّا تتمتّع به النظريّات الماركسيّة من قوة، لا تُقدّم لنا إجابات يُمكن أن تبعث على الاطمئنان في هذا المجال. ولذا كان التفسير الماركسيّ للعولمة عموماً والعولمة الثقافية، محلاً للنقد الحقيقيّ.

د ـ التفسير ذو النزعة السلوكيّة

المُراد هنا هو النزعة السلوكيّة في مجال العلاقات الدوليّة. ولقد اتّخذت هذه النزعة مكانةً خاصةً من التنظير في هذا المجال في الستّينات (1960) بعد فشل المذهبين الواقعيّ والليبراليّ (كالنزعة الليبراليّة، الماركسيّة و. . .). ويسعى أصحاب النزعة السلوكيّة لإخراج نظريّات العلاقات الدوليّة عن دائرة الأحكام العاديّة، وذلك لجعلها خاضعة لتقنيّات العلوم الدقيقة، ولتكون محكومة للمنهج العلميّ ـ التجريبيّ. والعولمة اليوم هي من القضايا التي يتمّ بحثها في مجال العلاقات الدوليّة، وهي من المسائل التي كانت محلّ اهتمام من قبل المُحلّلين في هذا المجال. ويسعى هؤلاء في تحليلهم لظاهرة العولمة، إلى التخلّص من الرواسب الأيديولوجيّة لتوضيح أسباب وأبعاد ونتائج هذه الظاهرة.

ويمكن القول: إن العولمة من وجهة نظر هذا الاتّجاه، هي عبارة

عن التحرّك في اتّجاه تنمية وسائل الاتّصال الإنسانيّة على الساحة الدوليّة. وأسباب هذا التحرّك تعود إلى المُتغيّرات الاقتصاديّة، السياسيّة، التكنولوجيّة، العلميّة، الثقافيّة و. . . إلخ. وأمّا مجال عملها فيرتبط بساحاتٍ مختلفة. ويرى أصحاب النزعة السلوكيّة أنّه في ظلّ العولمة، سوف تنهار العلاقات الدولية القائمة على أساس معاهدة وستفاليا، وتُستبدل بنظام آخر. وفي ظلّ هذا النظام الجديد تشتدّ الصلة بين الدول والمجتمعات ممّا يجعل من إدارة الشؤون الداخليّة والخارجيّة أمراً غير ممكنٍ إلّا عبر الاستعانة بالنظام العالميّ. وفي هذا المُحيط أيضاً تزداد المؤسسات الدوليّة والأنظمة التي تكفل وضع قواعد سلوكيّة، وكذلك الحال في الشبكات الإداريّة غير الرسميّة المُترابطة التي تقوم بمهمّة إدارة هذا العالم، وتطفو على السطح مجموعة من اللاعبين الجُدد في النظام العالميّ من الشركات الإقليميّة إلى المؤسسات غير الحكوميّة، فمجموعات الضغط الدوليّ، مُضافاً إليها بعض الأفراد والجماعات من المواطنين تتشارك جميعها في إدارة العالم. ويتّخذ النظام العالمي في الغالب حالة اللّامركزيّة ـ أي النظام المتعدّد واللّامركزيّ ـ لنفسه. وفي خضمّ هذا ستضعف سلطة الدول بشكل مستمر وإن احتفظت بدورها كلاعبٍ رئيسيّ في النظام العالميّ. ويرى أصحاب النزعة السلوكيّة أنّ هذه التحوّلات هي وليدة بعض الضرورات، وأنّه لا يمكن النظر إليها على أساس أنّها نتاج عمل الدول صاحبة السيطرة والهيمنة[1].

وعليه، فإننا لو أردنا استكشاف العولمة في المجال الفكريّ من

---

(1) McGrew, The Transformation of Democracy 17 - 18.

وجهة نظر النزعة السلوكيّة، لأمكننا القول بأنّ تطوّر وسائل الاتصال في مجال القضايا الإنسانيّة يشمل أيضاً قيام علاقات بين النُظم الفكريّة. وبعبارة أوضح، من المُمكن بيان العولمة في البُعد الفكريّ بأنّها عبارة عن زيادة التواصل الفكريّ في الساحة الدوليّة. والمسألة الفكريّة هي في الواقع من الموضوعات التي تخرج عن الحدود التي كانت عليها سابقاً في ظلّ العولمة لتتخذ شكلَ موضوعات عالميّة، ومن هذه الناحية بالذات تزيد من تواصلها مع سائر الاتّجاهات الفكريّة وتزيد من تأثيرها وتأثّرها.

ويبدو أن نظريّة «آنثوني ماكجرو» (Mcgrew Anthony) حول العولمة تتخذّ مكانها ضمن هذا الإطار الفكريّ، حيث يرى أنها النموّ المُستمرّ للاتّصال المُتبادل. ثم يقوم بعملية شرحٍ للعناصر المكوّنة لهذا التعريف البسيط الذي يُقدّمه، وعلى أساسه تشملُ العولمة الأمور التالية:

1 ـ حصول حالة من التأثير والتأثّر بين مختلف الأنشطة الاجتماعيّة، السياسيّة والاقتصاديّة بنحو يتجاوز الحدود الوطنيّة.

2 ـ تقوية حجم التأثير المُتبادل وزيادته وإيجاد نظام عالميّ جديد.

3 ـ تؤدي زيادة وسعة وتطوّر وسائل الاتّصال إلى إزالة أيّ نوعٍ من الفصل بين الشؤون الداخليّة والخارجيّة، وتقوم بتعميق العلاقة بينهما بحيث يشعرُ كلُّ شخصٍ بنوع من الطابع الدوليّ والعالميّ يُضاف إلى حياته الخاصّة.

4 ـ تؤدّي وسائل الاتّصال المتطوّرة إلى خلق قضايا إقليميّة لا يُمكن حلّها إلّا من خلال التعاون الدوليّ. ومن هذه الموضوعات التصنيع العسكريّ ومشكلة المخدّرات.

5 ـ يودي حجم وتطور وسائل الاتّصال إلى قيام شبكات متراصّة بين الدول والمؤسسات الدوليّة، المجتمعات، المؤسسات غير الحكوميّة، والشركات المتعدّدة الجنسيّات. وهذه الشبكات سوف تفضي إلى قيام نظام دوليّ يتولّى إيجاد نوع من التضييق المُنظّم في أنشطة اللاّعبين المذكورين ويحدّ من سلطاتهم[1].

ويصل «ماكجرو» من خلال هذه المقدّمات إلى تعريف أكثر علميّة وأكمل للعولمة، هو عبارة عن: «العولمة تدلّ على وجود تحوّل أساسيّ في شكل المُحيط والمؤسسة والنشاط الاجتماعيّ البشريّ يتّجه ناحية نماذج تتجاوز القارات، وإقليميّ في ساحة العلاقات، التأثير المتبادل وممارسة السلطة» (Goldbalt et.al, forthcoming)[2]. ويعتقد «ماكجرو» بأنّ العولمة تظهر للعيان في المجالات الحياتيّة كافة سواء كانت اقتصاديّة، أم ثقافيّة، تكنولوجيّة، سياسيّة، حقوقيّة، عسكريّة، بيئيّة، أو اجتماعيّة، ولذا فإنّ العولمة هي ظاهرة مُتعدّدة الأبعاد[3]. وعلى هذا الأساس، وطبقاً للمنطق الداخليّ لنظريّة «ماكجرو»، يُمكننا القول بأنّ العولمة في المجال الفكريّ هي أحد أبعاد العولمة.

وما ينبغي أن نذكره الآن هو أنّ تفسير النزعة السلوكيّة للعولمة والعولمة في المجال الفكريّ، هو أقرب إلى الواقع من التفاسير المذكور سابقاً وأكثر مطابقةً له. كما يُمكن القول بأنّ تأكيد أصحاب النزعة السلوكيّة على أنّ تطوّر وسائل الاتّصال هو جوهر العولمة أمرٌ في غاية الأهميّة، ومفتاح حلّ الكثير من القضايا في هذا المجال. ولكن على الرغم من نقاط

---

(1) McGrew, The Transformation of Democracy, P.70.

(2) Quoted in McGrew, The Transformation of Democracy, P.80.

(3) McGrew, The Transformation of Democracy, P.80.

القوّة هذه، نشهد وجود بعض نقاط الضعف في هذا التفسير منها عدم تحديده وبشكلٍ شفّاف ودقيق للمحاور الأساسيّة للعولمة. كما لا نجد فيه وضوحاً لأسباب وحقيقة ونتائج العولمة أو المنطق الحاكم فيها. وكذلك لا يقوم هذا التفسير ببيان أنّ العولمة بمجموعها هي لمصلحة أيّ من اللاعبين ومضرّة لأيٍ منهم. وهذا يصدق أيضاً في نظرة النزعة السلوكيّة للعولمة في المجال الفكريّ.

هـ ـ التفسير الاجتماعي

المراد من التفسير الاجتماعيّ، هو التفسير المبنّي على أُسس الفهم عند «ماكس فيبر» قبل أن يُبنى على أُسس المذهب الوضعي لـ«أوغست كونت»[1]. واختيارنا هذا يعتمد على أساس أنّ ما تعرّضنا له من ملاحظات مُسجّلة في التفسير ذي النزعة السلوكيّة مشترك مع الملاحظات الموجودة في التفسير الوضعيّ[2]، وعلى هذا الأساس لم يكن من داع لتكرارها. ولذا يُمكننا القول إنّ التفسير الاجتماعيّ (بالمعنى المذكور) هو كالتفسير ذي النزعة السلوكيّة يرى أنّ جوهر العولمة هو في اتّساع العلاقات الإنسانيّة على مستوى عالميّ، ولكن نقطة افتراقه عنه تتمثّل في

---

(1) الاختلاف بين علم الاجتماع ذي النزعة الوضعية مع علم الاجتماع التفهّمي لدى «فيبر»، هو في أنّ الأول يسعى لتعميم أسلوب البحث في العلوم الدقيقة إلى ساحة الدراسات الاجتماعيّة، والاعتماد تبعاً لذلك على النزعة التجريبيّة، التحكّم بالأسباب الذهنيّة، الاحتراز عن الأحكام المُسبقة و.. وأمّا الثاني، واعتماداً منه على اختلاف طبيعة الظواهر الاجتماعيّة عن الظواهر الطبيعيّة، فإنه يجعل الأسلوب الآنف غير مفيد في هذا المجال، ويرى أنّ تحليل الظواهر الاجتماعيّة إنّما يتمّ في ظلّ اعتماد أساليب مُختلفة كالسعي إلى كسب ودِّ الناشطين الاجتماعيين، معرفة القيم، والأهداف ومدى تأثير ذلك.

(2) يرجع هذا الاشتراك في المضمون إلى أنّ السلوكيّة بنيت على أُسس النزعة الوضعية.

اهتمامه البالغ بالآثار والنتائج التي تترتّب على العولمة فيما يرجع إلى الظواهر الاجتماعيّة. وأصحاب هذا التفسير يجعلون من هذا الأمر نقطة أساسيّة في دراساتهم وأبحاثهم، ويُبدون اهتماماً بدراسة تأثير تطوّر وسائل الاتّصال على بعض الموضوعات كالثقافة، الهويّة، العلاقات بين الدول، بل وحتّى على علم الاجتماع نفسه و. . . إلخ. ومن هنا يُمكن دراسة العولمة في المجال الفكريّ ضمن هذه الدائرة. ويُمكننا أن نستنتج أنّ الفكر يقع تحت تأثير تطوّر وسائل الاتّصال وبهذا يكون في نطاق التأثّر والتأثير العالميّ، ولا يُمكن أن يكون للعولمة في الساحة الدوليّة من معنى إلاّ هذا المعنى. ولمزيد من البيان في هذا الأمر نتعرّض لنموذجين من النظريّات التي يعتمد أصحابها على هذا التفسير:

النموذج الأول والذي لا بدّ لنا من الإشارة إليه، هو نظرية «رولاند رابرتسون»[1]. وفي هذا المجال يرى «رابرتسون»[2] أنّ العولمة ظاهرةٌ تجعل العالم ككلّ واحداً ومعرفة البشريّة به تتمّ بهذا النمط، أي النظر إليه ككلّ واحد مترابط ولصيق ببعضه البعض. واعتماداً منه على التعريف المذكور أعلاه يرى أيضاً أنّ بعض القضايا والموضوعات الشخصيّة

---

(1) إنّ سابقة البحث عن مضمون العولمة شمل دائرة واسعة جداً كما ظهر لنا من خلال كلّ ما تقدّم في هذه الصفحات، ولكنّ تطوّر مفهوم العولمة ليُصبح مصطلحاً له معناه الخاص والعلميّ في علم الاجتماع، مدينٌ قبل أي أحد لهذا الكاتب أي «رولاند رابرتسون» (لاحظ، واترز، مالكوم، جهاني شدن، ص62).

(2) لقد أدرجت سابقاً «رابرتسون» ضمن كتاب النزعة السلوكية (جهاني شدن، تحرير وأرزيابي تفاسير مختلف، ص394). ولو أننا أردنا تتّبع آرائه وتحديد مدى تطابقها مع النظريات المطروحة في العلاقات الدوليّة، فإنّ نظريّاته تتطابق بنحو أكبر مع ما بعد السلوكيّة من وجهة نظر اجتماعيّة. Rabertson, Roland, Globalization: Social Theory and global Culture.

والوطنيّة ترتبط تحت تأثير العولمة بموضوعات ومسائل دوليّة وغير وطنيّة؛ ولذا فإنّ ثمة ارتباطاً يقوم بين عوامل أربعة هي: الفرد نفسه، والمجتمع الوطني، والنظام الدوليّ والبشريّة بشكل عام. والعلاقة بين هذه العوامل تؤدّي إلى قيام ميدان عالميّ[1]، وفي هذا الميدان العالميّ يقوم كل عاملٍ من هذه العوامل بالتأثير في العوامل الأُخرى والتأثّر بها. ونتيجة هذا التأثير المُتبادل هي إيجاد نوعٍ من التحوّل في كل واحدٍ منها. ويلخّص «مالكوم واترز»[2] رأي «رابرتسون» حول حقيقة هذه التحوّلات بالتالي: «قيام النزعة الفرديّة، يعني التعريف العالميّ المتجدّد لكلّ فرد بأنّه يشكّل كياناً تاماً وليس هو بجزء تابع للاجتماع المحليّ؛ وجعله عالميّاً، بمعنى مضاعفة العلاقة المتبادلة بين الدول والأنظمة المرتبطة بها؛ وقابلية الاجتماع بمعنى قيام «الدولة ـ الشعب» الجديدة لكونها النمط الاجتماعي الوحيد، والأنسنة بمعنى إيجاد نظريّة عالميّة لا يمكن على أساسه القول بوجود تمايز في الحقوق بين الناس بلحاظ الاختلاف العرقيّ، القوميّ أو الطبقة الاجتماعية».

من هنا، وفي سبيل الوصول إلى صورة صحيحة لنظريّة «رابرتسون» عن العولمة، لا بدّ من ملاحظة بعض الآراء والنظريّات التي قدّمها في هذا المجال:

الأمر الأول: إنَّ العولمة تفرض التسليم بعدم الثبات والنسبيّة في الهويّات القديمة، مثل: الدولة الوطنيّة، المجتمعات، والأفراد[3]. وهذه الظاهرة لا يُمكن اجتنابها.

---

(1) «واترز، مالكوم»، جهاني شدن، ص67.

(2) «مالكوم»، جهاني شدن، ص 68 ـ 69

(3) Albrow, Martin, The global age: state and Society Beyond Modernity, Pp.39 - 40.

الأمر الثاني: إنّ من يدخل كشريك في الساحة الدوليّة لا بدّ له من أن يقوم بوظيفتين في وقتٍ واحد: الأولى تعميم أمرٍ خاص؛ أي التوجيه العام لموضوع أو نتاج خاص بفرد، دولة، أو منطقة وغيره. وكمثالٍ على ذلك، لو أراد أن يكون للإنتاج الداخليّ مكانة في السوق الدوليّة، فلا بدّ له من أن يحصل على شهادات دوليّة ليخرج عن إطاره الخاص إلى الإطار العام. والثانية تخصيص أمر عام، بمعنى ملاحظة أيّ موضوع عام أو نتاج عام وتهذيبه وتشذيبه ليكون مؤهّلاً للاستخدام المحليّ الخاص. ومثال ذلك، لو أنّ فكرة من الأفكار كانت عامّة ومميّزة وتملك حضوراً، ولكنّها لا تتوافق في بعض جوانبها مع الإرادة الخاصة، تجري عملية تغيير في تلك الموارد ليتمّ العمل بها[1]. وبشكل عام يُمكننا القول أنّ طريقة التفكير في ظلّ العولمة تكون عالميّة، ولكنّ طريقة العمل تكون محليّة.

الأمر الثالث: في ما يرجع إلى العولمة والثقافة العالميّة، يرى «رابرتسون» أنّ الاطّلاع على مدى صيرورة العالم صغيراً، وقيام نظرة ترى في الكون كلاً واحداً، سوف يقوم شيئاً فشيئاً بردم الهوّة الثقافيّة في النظام العالميّ[2]، ويفتح الطريق أمام الثقافة العالميّة. ولكنّ هذا لا يعني إطلاقاً وحدة الثقافة في العالم كلّه. بل يبقى التعدّد الثقافيّ محفوظاً. ويبدو أنّ مراد «رابرتسون» هو أنّ الحس المشترك في النظر إلى العالم ككلٍ واحد سوف ينمو ويظهر مع استمرار التعدّد الثقافيّ على ما هو عليه واحتفاظه بحيويته. وهو يرى أنّ الثقافة العالميّة صنيعة هذا التواصل بين

(1) «كسرائي، محمد سالار»، جهاني شدن أز ديدكاه رولاند رابرتسون، غير مطبوع.

(2) «مالكوم»، جهاني شدن، ص 62 ـ 73.

المجتمعات الوطنيّة، وتبعاً لتطوّر العولمة يؤدّي إلى فرض ضغوط كبيرة على المجتمعات المذكورة لتقوم بتقديم صورة جديدة لهويّتها تتلاءم مع الظروف العالميّة ومع الإنسان الجديد. وما يُلفت النظر هنا أنّه حتى المجتمعات التي ترى تعارضاً بين ثقافتها وبين الواقع القائم، والتي تعتمد على ما تملكه من ثقافة في سبيل مواجهة هذا الواقع، وتسعى لإحياء ثقافتها هذه والعمل على تجديدها، تقع تحت تأثير العولمة[1].

وأمّا الأمر الأخير، فهو أنّنا نحتاج عند القيام بتحليل الموضوعات الاجتماعيّة في ظلّ العولمة، إلى أدوات تُستخدم في عمليّة التحليل هذه وتكون على نسق الأوضاع الجديدة. وعلم الاجتماع الفعليّ يقوم على أساس محوريّة المجتمع الوطنيّ. وهو لا يملك من المؤهّلات ما يسمح له بالاطّلاع على المُتغيّرات العالميّة ونحن بحاجة فعلاً إلى علم اجتماع عالميّ[2].

وقبل أن نخطو في البحث أكثر، لا بدّ لنا من التذكير بأنّ آراء «رابرتسون» (1992) حول العولمة هي على درجة من الأهميّة في هذا المجال من الدارسات؛ بحيث شكّلت محوراً للاهتمام. وأهميّة ما توصّل إليه ترجع إلى اهتمامه بمسألة العنصر الذهنيّ المكوّن للعولمة (وجود معرفة بتبدل العالم إلى كلٍّ واحدٍ)، قيام ساحة دوليّة، قواعد التأثير العالميّ، ضرورة التغيير في علم الاجتماع وغير ذلك. ولكن ثمّة بعض الأسئلة الموجّهة إلى «رابرتسون» أبرزها: هل الجميع شريكٌ في ظاهرة العولمة بشكلٍ متساوٍ؟ وما هو الدور الذي تلعبه السلطة في هذا

---

(1) «كسرائي، محمد سالار»، جهاني شدن أز ديدكاه رولاند رابرتسون، غير مطبوع.
(2) «دهلوان، جنگيز، فرهنگ شناسي: گفتارهايى در زمينه فرهنگ وتمدن»، ص 410 ـ 427.

المجال؟ وهل يقوم الجميع بتبديل الخاص إلى العام، والعام إلى الخاص في وقت واحد، أو أن غالب اللاعبين ينصرف إلى العمل على إحدى هاتين الجهتين؟ ولو فُرض أنّ الحالة الثانية كانت هي المُسيطرة فما هي أسباب هذه الظاهرة؟ ولا شك في أن هذه الأسئلة تعبّر عن مجموعة من الانتقادات الموجّهة إلى «رابرتسون» على رغم ما تتمتع به نظريّته من متانة وإتقان.

وثمّة كاتب آخر قدّم نظريّات مهمّة في مجال التفسير الاجتماعيّ للعولمة وهو «أنطوني غيدنز»؛ حيث يرى أنّ من الممكن تعريف العولمة بأنّها تمتين العلاقات الاجتماعيّة العالميّة، هذه العلاقات التي على الرغم من الجغرافيا المكانيّة البعيدة بين أطرافها، تصل في متانتها إلى حدٍ يكون أيّ حدثٍ محلّي وداخلي واقعاً تحت تأثير حوادث أُخرى تقع في مكان بعيد، وكذلك العكس[1]. كما يرى «غيدنز» أنّ ظاهرة العولمة هي ظاهرة جدليّة ديالكتيكيّة، بمعنى أنّه في ظلّ العولمة لا يكون من المحتوم أن تسير جميع المُتغيّرات نحو عملية التوحّد في كلّ شيء، بل قد تؤدّي بعض الحوادث إلى إيجاد حوادث في الاتّجاه المُعاكس لها. والعولمة في الواقع لها تأثيرها في وقت واحد على مستويي النموّ المتجانس والنموّ غير المتجانس[2].

وكما هو الملاحظ في نظريّة «غيدنز» فإنّ العولمة هي كالوعاء الذي يحوي أموراً مختلفة. وعلى أساس هذا التصوّر للعولمة يدخل في البحث عن المحتوى الفعليّ لهذا الوعاء. ولذا يرى «غيدنز» أنّ العولمة هي عبارة

---

(1) «غيدنز، آنتوني»، پيامدهاى مدرنيته، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص79.

عن عالميّة الحداثة، واعتماداً على هذا، يعتقد أنها تقوم بجعل مختلف أبعاد الحداثة أمراً عالميّاً. ويرى أنّ الحداثة ذات أربعة أبعاد هي:

1 ـ نظام الدولة الوطنيّة.

2 ـ الاقتصاد الرأسماليّ العالميّ.

3 ـ إقامة النظام العالميّ.

4 ـ تقسيم العمل الدوليّ.

وهذه الأبعاد الأربعة هي في الواقع أبعاد للعولمة أيضاً؛ لأنّ ما تحويه العولمة في داخلها هو، وكما تقدّم، عبارة عن عالميّة الحداثة[1].

إضافة إلى ما تقدّم من معالم نظريّته، يؤكد «غيدنز» على أمرين ويرى أنّ لهما أهميتهما في البحث عن العولمة:

الأمر الأول: يرى أنّه وراء كل بُعد من أبعاد الحداثة (والعولمة تبعاً لذلك)، ثمّة عولمة في البُعد الثقافي، وهذا الأمر له تأثيره الأساسيّ على الحداثة والعولمة. وهو يقوم بتوضيح ذلك حيث يرى أنّه وبتأثير من النموّ الصناعيّ تجري عمليّة تطوّر في وسائل الاتّصال وتتّسع وسائل الإعلام، ويترتّب على ذلك سهولة الاطّلاع على المُتغيّرات التي تقع في أقصى نقاط الكون، وتيسير قيام صورة للكون على أنّه عالمٌ واحد. كما أنّ انتشار المؤسسات المدنيّة غير مُمكن من دون توفّر علوم تعمل على توفير العقليّة المطلوبة لذلك[2].

---

(1) «غيدنز، آنتوني»، پيامدهاى مدرنيته، ص 83 ـ 93.

(2) المصدر نفسه، ص 92 ـ 93.

الأمر الثاني: يؤكّد غيدنز[1] على ضرورة تطوّر علم الاجتماع وتطابق ذلك مع الظروف الحالية والجديدة، وينتقد الاعتماد الخاطئ لعلماء الاجتماع على مفهوم المجتمع بمعناه القانونيّ المحدّد[2].

ومما لا شك فيه أن ما ذكره «غيدنز» يضم نقاطاً لا تزال بحاجة إلى دراسة وبحث. فلتعريفه للعولمة أهميّة خاصة، وكذلك إشارته إلى المنطق الديالكتيكيّ في هذا المجال، وملاحظته لمسألة عالميّة الحداثة. ولكن رأيه في ما يتعلّق بأبعاد الحداثة والعولمة هو ما تتّجه إليه أسهم النقد، لأنّه لم يلحظ في هذا التعريف الأبعاد المعرفيّة وعلم الإناسة و. . . في الحداثة. ولم يقم بالفصل بين التجديد، الحداثة والعصرنة؛ وما قام بالحديث عنه تحت عنوان الحداثة قد يكون مما يندرج وبوضوح تحت عنواني العصرانية والتجديد[3]. وقد يقال هنا بأنّه ليس لمسألة الألفاظ والتعابير أهميّة، بل من الممكن استبدال استخدام المفردتين، ولكنّ هذا غير صحيح؛ لأنّ العصرانيّة والتجديد تملكان خصوصيّات أخرى، وثمّة تشكيك في كونها عالميّة، ولذا لا يُمكن التسليم بعالميّة العصرانيّة والتجديد.

وأمّا آخر النظريّات التي يقع البحث عنها في إطار التفسير الاجتماعيّ للعولمة، فهي نظرية «صاموئيل هانتينغتون». وأساس ما سوف نعالجه في هذا المجال هو نظريّته المعروفة بـ «صدام الحضارات». وإن لم يتمّ

---

(1) المصدر نفسه، ص 76 ـ 77.

(2) لمزيد تفصيل حول ما ذكره «غيدنز» عن العولمة انظر: «غيدنز، آنتوني»، جامعة شناسي، ص 555 ـ 591.

(3) الحداثة لها جنبة فكرية وأما العصرانية فهي نوع من أيديولوجيا الحداثة، وأما التحديث فهو عبارة عن العمل على أساس الحداثة والعصرانية.

التعرّض في هذه النظريّة ذات التفسير الاجتماعي لمصطلح العولمة، ولكن يُمكن اعتبار محتواها مصداقاً لهذه الظاهرة، وإن كان من غير الممكن النظر إليها على أساس أنّها إحدى تأثيرات ظاهرة العولمة. ولا بأس من ذكر مختصر يزيد من توضيح هذا الأمر:

يرى «هانتينغتون» أنّ العالم يصغر شيئاً فشيئاً. وهذا هو الشيء المكوّن لحقيقة ظاهرة العولمة بحسب التفسير ذي النزعة الاجتماعيّة. وهو يرى أيضاً أنّ تطوّر وسائل الاتّصال سوف يؤدّي إلى قيام صراعات جديدة. وهذا أمر يُمكن تبنّيه والدفاع عنه؛ لأنّ وسائل الاتّصال كما أنّها قد تؤدّي إلى تسهيل عملية التعاون، قد تؤدّي كذلك إلى قيام خلافات وزيادة الصراع. ويرى أنّ حقيقة هذا الصراع وبلحاظ الظروف المحيطة بالعالم فعلاً، سوف يؤدّي إلى صدام الحضارات. ونظرته هذه للظروف المُحيطة بالعالم اليوم هي التي تؤدي إلى قيام هذه الظاهرة. وبعبارة أوضح يُمكن القول إنه لا بدّ للهويّات القديمة كالهويّة الوطنيّة من أن تضعف في ظلّ التطوّر القائم في العالم الآن، وهذا الأمر يشكّل أرضيّة لقيام هويّات أُخرى. وبلحاظ ما للثقافة من أهميّة، وبلحاظ ما يحدث الآن على أرض الواقع، فإنّ الهويّة الحضاريّة هي في حال تكوّن. ولا بدّ من إدراك أن ثمّة اختلافات أساسيّة بين الحضارات، وأنّ احتمال الصراع بين الهويّات الحضاريّة سوف يكون طبيعياً مع فرض توافر ظروف ملائمة لذلك. وهذه الظروف ترجع إلى تطوّر وسائل الاتّصال؛ وذلك لأنّ وسائل الاتّصال متى اتّسعت أدّت إلى مزيد من تسليط الضوء على نقاط الاختلاف. ويُمكننا الإشارة كنموذج لذلك إلى القوّة الحضاريّة للغرب حيث استدعى ذلك ميلاً من قبل الحضارات الأخرى لمواجهة الحضارة الغربيّة. ويرى «هانتيغتون» أنّ النزعة المناطقيّة الاقتصاديّة على مستوى

العالم سوف يواكبها مع ظهور الكثير من الانقسامات الحضاريّة[1]. ومجموع هذه الظروف سوف يؤدّي بدوره إلى صدام الحضارات. ولذا، فإنّ الخطوط الفاصلة بين الحضارات هي السبب في الصراعات القادمة بحيث تحجب الأنواع الحضاريّة الأنواع الوطنيّة عن ساحة العلاقة الدوليّة[2].

وطبقاً لما تقدّم، يتبيّن لنا أنّ صدام الحضارات هو من نتائج العولمة، وسوف يقع التصادم بين الثقافات تبعاً لصِدام الحضارات. ولكن لا ينبغي أن ننسى على أيّ حال أنّ في هذا نوعاً من إعادة تكوين لنظريّات «هانتينغتون» في ظلّ دراسات العولمة، وهذا ما قُمنا به في ما يتعلّق بآراء عدد من الكتاب ضمن ما تقدّم التعرّض له.

والآن، لا بدّ لنا في محاكمة نظرية «هانتينغتون» من القول بأنّه على الرغم من نقاط القوّة التي تتمتّع بها في ما يتعلّق بتوصيف الوضع القائم في العالم، ومن ذلك إشارته إلى ضعف الهويّات القديمة، تطوّر وسائل الاتّصال وغيره، إلّا أنّ هذه النظريّة تعاني من نقاط ضعفٍ مهمّة[3]. ويُمكننا في الواقع ذكر شواهد كثيرة على أنّ الدول ما زالت على ما كانت عليه من العمل على أساس المصالح الوطنيّة التي ترتبط بها، وأنّها لا تزال هي اللاعب الأساسيّ في ساحة العلاقات الدوليّة. فضلاً عن ذلك، وعلى رغم الاختلافات الواضحة ما بين الحضارات، فإنه لم يكن لهذه الاختلافات من دور على مرّ التاريخ في الصراعات الدوليّة؛ وأشدّ

---

(1) «هانتنغتون، صاموئيل»، برخورد تمدنها، ص 45 ـ 53.

(2) «أميري، مجتبى»، صراع الحضارات، هانتنغتون ومنتقدوه، 1375: المقدمة.

(3) لأجل ملاحظة العديد من الانتقادات التي وجّهت لنظرية «صدام الحضارات» راجع: «أميري، مجتبى»، نظرية «صراع الحضارات، هانتنغتون ومنتقدوه» (فارسي).

الصراعات إيلاماً تلك التي قامت بين دولٍ تابعةٍ لحضارة واحدة. وبملاحظة هذه الأمور ونحوها ممّا هو من هذا القبيل، لا يُمكننا اعتبار نظريّة «هانتينغتون» نظريّة مُحكمة في ما يتعلّق بآثار العولمة.

ولو أردنا ذكر مختصرٍ يتعلّق بالتفسير الاجتماعيّ للعولمة عامة وللعولمة الثقافية خاصة، فلا بدّ لنا من القول إنَّ نقطة القوّة البارزة في هذا التفسير هي سعيه لتقديم تعريف غير مُنحاز عن العولمة ويملك القدرة للدفاع عن العولمة. ولكن، وكما لاحظنا، فإنّ رأي الكُتّاب الذين عالجوا هذا التفسير في ما يتعلّق بمضمون هذا الموضوع لا يمكن القبول به بسهولة، بل نجد بين هؤلاء اختلافات أساسيّة في هذا المجال. وختاماً نجد ثمة خللاً في معالجة موضوع العولمة في البُعد الثقافي في هذا التفسير أيضاً على الرغم من كونه يحتوي على مجموعة من الإشارات المختصرة.

و ـ التفسير لما بعد الحداثوي

قامت مرحلة ما بعد الحداثة على أساس نقد الحداثة، ويُمكننا القول إنّها أبرز المسائل التي شغلت المحافل الفكريّة العالميّة في الثمانينات (1980). ولو أردنا تلخيص مبادئها ضمن عبارات مختصرة فهي على النحو التالي: بلحاظ نظريّة المعرفة هي على العكس من النزعة التجريبيّة والاستدلال الاستقرائيّ في الحداثة، تؤمن بمحدوديّة المعرفة باللغة وعلومها؛ وأمّا بلحاظ معرفة الوجود فهي على العكس من النظريّات الميكانيكيّة والرياضيات الحديثة تؤمن بأنّ السؤال عن كيفيّة التلقّي الخاص عن العالم هو الذي يُؤدّي إلى ولادة النظريّات. وتستبدل النظر إلى الواقع بالنظر إلى النظريّة؛ وأمّا في معرفة الإنسان فعلى العكس من

الفكر الحديث المؤمن بسيطرة الإنسان على الطبيعة، تُؤمن بعدم وجود الإنسان وكونه ذا هويّة مصنوعة؛ وأمّا بلحاظ علم الاجتماع فعلى العكس من النزعة الحداثوية والتي تقوم على نظريّة التعاقد والآلة، تعلن أنّ المجتمع هو صدى للنظريّة، وأخيراً، وبلحاظ علم معرفة الغاية، ومن خلال ما تسجّله من اعتراض على النزعة الغائيّة الحداثوية العلميّة (المدينة الفاضلة العلميّة والثابتة)، فهي تروّج لمقولة أنّ التاريخ لا يحمل في ذاته أيّ حركة أو ميل ذاتيّ، وأنّ الحديث عن أيّ نوع من المُدن الفاضلة لا معنى له.

لا شك في تعدّد التحليلات التي يُمكن ذكرها عن العولمة والعولمة الفكريّة ضمن الأُسس النظرية المتقدّمة. ونعرض هنا لواحدٍ من هذه التحليلات وهو تحليل «مارتن آلبرو» (1996) كنموذج لتفسير ما بعد الحداثة.

يعتقد «آلبرو» في كتابه: «عصر جهاني» (العصر العالمي) بأنّ المُتغيّرات الجديدة التي طرأت على العالم لا يصحُّ التعبير عنها بـ «العولمة». لأنّ هذا المصطلح يعني أن يُصبح الشيء الذي كان موجوداً سابقاً شاملاً وواسعاً. وهو بعبارة أُخرى، يعتقد بأنّنا عندما نبحث المُتغيّرات الجديدة ضمن العولمة، فإنّ البحث يتأطّر بإطار الحداثة وكأنّ العولمة تعني عولمة الحداثة، مع أنّ المُتغيّرات تشهد على نهاية الحداثة، والدخول في عصر جديد يمكن لنا أن نعبّر عنه بالعصر العالميّ. وفي هذا العصر العالميّ لا بدّ من أن يشمل التجديد مُفردات الحداثة كافة من الديمقراطيّة، إلى التجارة الحرّة، وغير ذلك؛ لأنّ المفاهيم المذكورة تتلاءم مع دنيا الحداثة. ولأجل إثبات مدّعاه في ما يرجع إلى إثبات أنّ

هذه المرحلة هي بداية مرحلة جديدة، يُشير «آلبرو» إلى خمسة مُتغيّرات هي الآتية:

1 ـ النتائج المترتّبة على النشاط الفرديّ.

2 ـ انعدام الأمن بسبب أسلحة الدمار الشامل.

3 ـ عالميّة أنظمة الاتّصال.

4 ـ ظهور الاقتصاد العالميّ.

5 ـ قيام الهويّة العالمية[1].

وبهذا يظهر أنّ ليس لديه معنى صحيح للعولمة والعولمة الثقافية.

ولكن رأي «آلبرو» ما بعد الحداثوي هذا يواجه نقداً جديّاً. فإلى أيّ حدٍ تتطابق مدّعيات آلبرو مع الواقع الخارجيّ؟ وإذا لاحظنا انتشار الرأسماليّة، واستمرار قيام الدول الوطنيّة، وتطوّر العقلانيّة في العالم وغير ذلك، ألا يحكي ذلك عن استمرار الفكر الحداثويّ؟ وهل حدوث بعض المُتغيّرات يُمكنه أن يشكّل نهاية عصر الحداثة وبداية عصرٍ جديد؟ وأخيراً، فإن الحداثة وقبل لجوئها إلى تلك الأشكال الظاهريّة المترتّبة عليها، تعتمد على نظريّة المعرفة التي تتبنّاها (فعاليّة العقل النقدّي والعلم التجريبيّ). وفي هذا المجال لم تبدأ مرحلة جديدة، والانتقادات الموجّهة من قبل اتّجاه ما بعد الحداثة لمختلف أبعاد الحداثة، نظراً لكونها لا تحمل وجهاً إيجابيّاً أبقت الساحة كما كانت عليه تحت هيمنة الحداثة؛ أي في مقام العمل وعلى الرغم من وجود بعض الإشكالات ما

---

(1) Martin Albrow, **The global age**, P.14.

زالت الحاجة للحداثة مستمرّة. وهذه الإشكالات تشهد على أنّ تفسير «آلبرو» هو أيضاً يواجه ملاحظات جدّية، وسوف نسعى في تتّمة هذا البحث، من خلال ملاحظة ما ذكرناه إلى الآن ومن خلال إمعان النظر أكثر، لتقديم تصوّر عن العولمة والثقافية منها على وجه التحديد.

2 ـ السعي لتقديم إطار نظريّ جديد

إنّ هذا التنوّع في تفسير العولمة والعولمة الثقافية أو في التعبير عنهما، هو مصداق للقول الذي يرى أنّ ساحة العلوم الاجتماعيّة هي ساحة تعدّد الآراء والأفكار. ولكن هذا الأمر لا يعني تساوي مختلف الآراء من حيث القيمة والاعتبار؛ لذا لا بدّ من السعي، من خلال إعادة النظر في الواقع والتأمّل في نقاط ضعف وقوّة النظريّات الموجودة، للوصول إلى توصيف أفضل للموضوعات التي نقوم بدراستها. وما سوف نستعرضه الآن هو نتاج جهد مبذولٍ في سبيل الوصول إلى وصف أفضل لمضمون ومنطق الموضوع المذكور.

أ ـ العولمة ومعناها في ساحة الفكر

يُمكننا القول، وبحسب أهل الرأي كافة، إن ما يقع بإزاء العولمة خارجاً هو المسير العالميّ، والاختلاف الموجود إنّما هو في بيان جذور وحقيقة ونتائج هذا المسير. ولو أردنا اليوم، وبالحدّ الممكن ومن دون أيّ حُكم ذهني مُسبق، أن ننظر إلى هذا المسير بغرض الوصول إلى توصيف أفضل له؛ فإنّ ما سيُلفت نظرنا هو أنّ الكثير من الموضوعات التي كانت قبل هذا تقع على مستوى محليّ أو إقليميّ هي الآن ذات بُعد عالميّ؛ ولو أردنا اليوم القيام بأمرٍ ما يُمكننا أن نبحث عن الإمكانات المتوافرة لهذا العمل في أنحاء العالم كافَّةً، واختيار الطريق الأفضل من

بين سائر الطرق. والأنماط الحياتيّة تتقارب يوماً فيوماً على مستوى العالم كلّه؛ والكثير من الخطوات أصبح يملك بُعداً عالميّاً كما أنّ اطّلاع الأفراد على هذه المُتغيّرات هو في حال تطوّر مستمرّ. ولو نظرنا نظرة مُنصِفَة أمكن القول بأنّ العولمة ليست شيئاً غير هذه المُتغيّرات. وبعبارة أُخرى: يُمكننا القول إنَّ العولمة ظاهرة تتّخذ فيها كل مجالات الحياة بُعداً عالميّاً، وأنّ كلّ فرد يُدرك مضمون هذه الظاهرة؛ لذا فالعولمة هي: «نمو وسائل الاتّصال بين الظواهر على مستوى عالميّ والعلم بهذه الحركة. وبعبارة أُخرى، العولمة هي الاتّساع المُتزايد والمُترابط في إطار: الموضوعات وفرص الاختيار، والنماذج المنافسة، ومختلف القرارات المُتّخذة ضمن مقياس عالميّ مع تطوّر الاطلاّع على هذه الظاهرة».

والمراد من الموضوعات في هذا التعريف المذكور هي ظواهر متعدّدة كالإرهاب، والتنمية، وحقوق الإنسان، والأزمات الاقتصاديّة، وحريّة الإعلام، ومخاطر البيئة و غير ذلك. والمراد من الفُرص هو توسّع دائرة الاختيار لدى البشر من المستوى الوطنيّ إلى المستوى العالميّ. والمُراد من النماذج المُنافسة هي تلك النماذج التي يراها الأفراد، والشعوب، والدول لحلّ المشاكل والصعوبات القائمة. ومثال ذلك نماذج التعاون، الارتباط المُتبادل، وحتّى التباعد لأجل حلِّ المشاكل العالميّة؛ ونماذج الليبراليّة، والتعدديّة، والاشتراكيّة، والديمقراطيّة وغيرها لحلِّ المشاكل الداخليّة؛ ونماذج كالنزعة الروحيّة أو الانحراف الاجتماعيّ للتغلّب على القضايا الفرديّة. كما أنّ المُراد من الإجراءات في التعريف المذكور هو ظواهر كإضفاء صورة على المؤسسات الدوليّة، وانتشار الشركات المتعدّدة الجنسيّات، وقيام

أحزاب دوليّة، والحريّات الاقتصاديّة، والنشاط السياسيّ المفتوح، ومكافحة المخدّرات، وزيادة الرقابة بمختلف أنواعها وغير ذلك، وأمّا المُراد من تطوّر الاطّلاع على هذه الظاهرة، فهي الزيادة في اطّلاع الأفراد على المُتغيّرات العالميّة.

ولأجل الوصول إلى صورة أفضل للعولمة، لا بد لنا هنا من أن نُشير إلى بعض أسباب هذه الظاهرة والنتائج المترتّبة عليها: أمّا من ناحية الأسباب، فهي ترجع إلى التطوّر التكنولوجيّ في وسائل الاتّصال، سواء ما كان يرجع منها إلى وسائل النقل، الاتّصالات، الفاكس، الفضائيّات، الإنترنت وغير ذلك، فهذا التطوّر أدّى إلى أن تحمل الظواهر كافة بُعدا عالميّاً. وبعبارة أوضح: إنَّ اعتماد هذه الظواهر على تكنولوجيا الاتّصالات فتح الباب أمامها ليكون لها حضورها العالميّ، بل ولتفرض نفسها على العالم أحياناً. وبيان ذلك أنّ الحياة البشريّة تحمل أبعاداً مُختلفة، ومن هذه الأبعاد ممارسة السلطة، الربح، نشر فكرٍ ما وغير ذلك. ويقوم الأفراد بالعمل ضمن هذه الأبعاد بما تتيحه لهم الأدوات والتكنولوجيا المتوافرة بلحاظ جغرافيّ. فحيث كانت تكنولوجيا الاتّصالات ضعيفة لم يكن بإمكان رئيس دولةٍ ما أن يُرسل، ومن بُعد، مضمون محادثاته مع دولة بعيدة، وتلقّي الإجراءات التي ينبغي اتخاذها خلال هذه المحادثات؛ ولذا كانت ممارسة السلطة تعاني من قيودٍ كثيرة في هذا المجال، ولا بدّ في مثل هذه الحالات من أن يكون مُفوضاً في ذلك الأمر. وكذلك الحال مع المُفكرين والعلماء فلم يكن بإمكانهم نشر ما توصّلوا إليه من نتائج في محيطهم وفي العالم في وقت قصير، كما أنّ التاجر لم يكن ليتمكن من إجراء معاملاته التجاريّة في مجال جغرافيّ واسع بالسرعة اللازمة. ولكن تطوّر وسائل الاتّصال سمح في هذه

الموارد ومئات الموارد الأخرى بالإسراع في ذلك، وهذا ما ذكرناه بقولنا إن الفرصة أُتيحت أمام مختلف الظواهر لتأخذ بُعداً عالمياً.

ونظراً لكون مُختلف الظواهر أصبحت تملك بُعداً عالميّاً بالاعتماد على وسائل الاتّصال، فقد خوَّلها ذلك أن تكون مؤثّرة في مختلف جوانب الحياة وأن تتأثّر كذلك، وأدّى هذا التغيير إلى قيام سوق عالميّة لجوانب الحياة كافة. واليوم ونظراً لعولمة مُختلف جوانب الحياة أصبحت جميعها داخل هذه السوق حيث يتمّ عرض مختلف أنواع الإنتاج من اقتصاديّ، وثقافيّ، وفنيّ، وسياسيّ، واجتماعيّ وغيره. وهذا الإنتاج المعروض ليس كلّه مطلوبا بل يشمل ما يكون مطلوباً، وما لا يكون كذلك، بعضه إلى جانب بعضه الآخر. فكما يتعرّف الناس كلّهم في هذه السوق على حقوق البشر، يتعرّفون أيضاً على المافيا. ولو فُرِض أنّ الباب فُتح أمام التعرّف على مُختلف التجارب الروحيّة والمعنويّة، فإلى جانب ذلك يتمّ عرض مُختلف الاتّجاهات غير الأخلاقيّة من جنس وعنف أيضاً[1]. ولذا لا يُمكننا حصر العولمة ببعض الموضوعات كالرأسماليّة، الليبراليّة، الحداثة وغيرها، ولا أن نُحدّد للعولمة مضموناً خاصاً.

نعم، هذه السوق العالمية التي يُمكن التعبير عنها بسوق الرسائل العالمية، تحوي كلّ شيء، والعولمة إناءٌ يحوي بضائع مختلفة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ هذه السوق ظاهرة غير فاعلة وأنّ لكلّ أحدٍ أن يختار فيها ما يشاء وما يميل إليه. بل إنّ من الطبيعي أن تكون المُنافسة هي المُهيمنة. والبضائع التي تُعرض ليست على حدٍّ واحد. بل تسعى لجذب

---

(1) De Maillard, jean, The Dark Side of Globalisation.

مُشترين جُدد مضافاً إلى ما تملكه من مُشترين مُختصّين بها. ولذا تحتدم المُنافسة بين هذه البضائع، ومتى نالت إحداها قبولاً عالميّاً زاد ذلك من قُدرتها على منافسة سائر البضائع وكسب مُشترين جُدد. واليوم متى أصبحت الرأسماليّة نظاماً عالميّاً، فإنّ ذلك سوف يُؤدّي إلى الترويج لثقافة الغرب وانتشارها، وتُصبح الديمقراطية أمراً مطلوباً على مستوى عالميّ. وهذا يزيد من قدرتها على مُنافسة سائر النماذج المعروضة في السوق، وهكذا يظهر أنّ هذه السوق وإن كانت تحوي كل البضائع إلا أنّ البضائع التي لها رواج أكثر تُلزم سائر البضائع على التنافس لكي تجد لها سوقاً استهلاكيّة.

ولا بد من القول إنَّ هذه المنافسة ليست سهلةً، ولذا تُوصف العولمة بأنّها لصالح الأقوياء على حساب الضُعفاء. ومثال ذلك إذا لاحظنا الوضع القائم حالياً (السنة الأولى من القرن الحادي والعشرين)، وقمنا بمقايسة نتاج العالم الثالث في مُختلف المجالات الاقتصاديّة، الثقافيّة، السياسيّة وغيرها مع نتاج العالم الغربيّ في هذه المجالات، فسوف نجد أنّ الأخيرة لها قدرة أكبر على المُنافسة، وهذا يُؤدّي إلى جذب المُستهلكين في هذه السوق العالمية من نتاج العالم الثالث إلى نتاج العالم الغربيّ. وشيئاً فشيئاً تأخذ الحياة في العالم الثالث لوناً غربياً، وبهذا يحمل مضمون العولمة لوناً غربيّاً. ولكن نظراً لأنّ العولمة ظاهرةٌ لا يُمكن اجتنابها، فلا مفرّ لمن يريد أن يملك حضوراً فاعلاً في السوق العالمية من أن يزيد من قدرة نتاجه على المُنافسة.

بعد هذا التوصيف للعولمة، سواء لناحية بيان حقيقتها، أم أسبابها ونتائجها، يُصبح من السهل إدراك معناها على المستوى الفكريّ.

فالعولمة الفكريّة هي مظهرٌ من مظاهر العولمة ومكانتها في هذه الظاهرة في النماذج المُنافسة. ولو أردنا تقديم تعريف لها ضمن الإطار العام للعولمة فهو التالي: «العولمة الفكريّة هي عبارة عن الاتّساع المُتزايد والمُترابط لوسائل اتّصال الأفكار ضمن المقاييس العالميّة».

وفي هذا التعريف يتمُّ النظر إلى النظريّات الفكريّة على أساس أنّها نماذج لحلِّ المشاكل الفرديّة والاجتماعيّة. وهذه النماذج تكتسب في ظلّ العولمة بُعداً عالميّاً، وتتّسع دائرة الاتّصال بينها لتُصبح عالميّة.

ومن البديهي أن تكون الأسباب والنتائج المترتّبة على العولمة الثقافيّة تابعةً لظاهرة العولمة العامّة. فأسباب هذه الظاهرة ترجع إلى التطوّر التكنولوجيّ في وسائل الاتصال ونتائجها اتّساع دائرة التأثير والتأثّر بين الأفكار على مستوى عالميّ، وبهذا تقوم سوق عالمية للفكر. ولا شيء خاص يرتبط بجانب التطوّر التكنولوجيّ ودوره في العولمة الفكريّة، وأما في ما يرتبط بجانب اتساع دائرة التأثير والتأثّر، وقيام سوق فكر عالميّة، فهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح.

ففي ظلّ العولمة تتمكّن النظريّات الفكريّة التي كانت تملك تأثيراً في منطقة جغرافيّة محدّدة، أو التي كانت تملك الحدّ الأقلّ من التأثير على مستوى جغرافيّ أوسع ـ نظراً لحاجتها إلى وقت أطول للتأثير في أقصى نقاط الكون ـ تتمكن من ذلك نتيجة التطوّر التكنولوجي في وسائل الاتّصال. وكذلك الحال في النظريّات الفكريّة التي كانت أقل تأثّراً من المُتغيّرات التي تقع في مناطق بعيدة.

وهذا التأثير والتأثّر يرتبط بأبعاد فكريّة وخارجيّة. وكمثال على ذلك

نلحظ النظريّة الفكريّة «أ»؛ فإنّها مع امتلاكها للجاذبيّة اللازمة تتمكّن من التأثير في المُتغيّرات الاجتماعيّة في المناطق البعيدة والقريبة، ومن التأثير على النظريّات الفكريّة الموجودة. وهذه النظريّة الفكريّة قد تقع في الوقت نفسه تحت تأثير تلك المناطق في كلا الأمرين. ويرتبط ميزان التأثير والتأثّر في كلِ نظريّة فكريّة بمدى ما تملكه من مزايا بالقياس إلى النظريّات الفكريّة الأُخرى.

والساحة التي تشهد قيام وسائل الاتّصال هذه، والتأثير والتأثّر بين النظريّات الفكريّة، هي الساحة التي يُمكن أن نُطلق عليها «سوق الفكر العالمية». وأمّا في ما يرتبط بكيفيّة قيام هذه السوق والمنطق الحاكم عليها، فيُمكن القول بأنّ سبب ذلك وجود نظريّات فكريّة مختلفة لحلّ مشكلة واحدة، وإمكان وصول هذه النظريّات إلى المُستهلك. فالمُجتمعات والأفراد تجد نفسها اليوم، ونتيجة تكنولوجيا الاتّصالات، أمام نظريّات فكريّة مختلفة؛ نعم وجود نظريّات مختلفة في المجتمعات الضيّقة أمرٌ قائمٌ أيضاً، إلّا أنّه، وفي ظلّ العولمة، تتّسع هذه النظريّات، وتُضاف إلى قائمتها النظريّات الفكريّة في أقصى نقاط الكون.

فالعرض المستمرّ للنظريّات الفكريّة من مختلف المصادر للاستجابة للمُتطلّبات الموجودة من جهة، ودور تطوّر تكنولوجيا الاتّصالات الذي فتح باب العالم لهذا العرض ولهذا الأفق العالميّ للمُستهلك من جهة أُخرى، أدّى إلى قيام سوق فكرٍ عالميّة.

وقيام هذه السوق يفتح الباب أمام الجميع لتأمين حاجيّاتهم من خلال النظر في مختلف النظريّات الفكريّة المعروضة فيها واختيار أشدّها

جاذبيّة. فالمُجتمعات والأفراد في ظلّ العولمة الفكريّة يُفكّرون بنمطٍ عالميّ، والمسير العمليّ الذي يسيرون عليه في أماكنهم يقع تحت تأثير هذا النمط من التفكير[1].

ويُؤدّي الوضع القائم على هذا النحو إلى التنافس بين النظريّات الفكريّة، والنظريّة التي تكون أشدّ منافسةً لغيرها هي تلك التي تتمكّن من أن تجذب لنفسها أكبر عدد من المُستهلكين. وأما النظريّات التي لا تملك قدرة على المنافسة، فقد لا ينعدم وجودها في هذه السوق ولكنّها سوف تصبح على الهامش.

ولا بدّ لنا من التأكيد هنا على أنّ النتائج المترتّبة على حالة التنافس هذه هي في حالة تغيّر مستمرّ. وبعبارة أُخرى، ليس الفائز في سوق التنافس هو الفائز على الدوام، والتاريخ خيرُ شاهدٍ على ذلك. فتفوّق فكرٍ ما يستمر ما لم يمتلك فكرٌ آخر القدرة على منافسته. ولذا فمن المُمكن للفكر الذي وصل إلى قمّة ازدهاره وقوّته أن يعود فيسقط عن تلك القمّة. ويؤيّد هذا الأمر دراسة سقوط الليبراليّة والماركسيّة في القرن العشرين. فالمجتمعات التي لا تحتلّ مكانة متقدّمة في هذا التنافس تتمكّن، عبر تعلّم طرق ومنطق التنافس، من أن تزيد من جاذبيّتها تصبح هي الغالبة على غيرها. والفكر الدينيّ هو أيضاً لا مفرّ له من أن يدخل إلى هذه السوق وأن يسير طبق القواعد المُتّبعة فيه. وسوف نبحث في العنوان القادم عن أسباب نجاح فكرٍ ما في ساحة التنافس هذه.

---

(1) Roberatson, Roland, Globalization: Social Theory and global Culture, P.173 - 174, and Albrow, Martin The global age: state and Society Beyond Modernity, P.93.

ب ـ شروط نجاح فكرٍ ما في التحوّل إلى فكرٍ مُهيمن عالميّاً

يُمكن لفكر ما في هذه السوق العالميّة أن يكون موضع ترحيب لدى شريحة واسعة من الناس، متى امتاز عن غيره بامتلاكه لصفات متعددة الأبعاد نخصُّ منها أربعة أبعاد، هي: البُعد العقلاني، والبُعد الشعوريّ والعاطفيّ، والبُعد العمليّ، والبُعد المُرتبط بالاعتماد على القوة. فالنظام الفكريّ الذي يتمكّن من جمع نقاط امتيازٍ أكثر من غيره في مُختلف الأبعاد لا سيّما في هذه الأبعاد الأربعة، سوف يكون أكثرها جذباً للناس. وبعبارة أُخرى، سوف يتبدّل إلى فكرٍ مُهيمن عالميّاً، وسوف يملك وقبل أيّ نظام فكريّ آخر نفوذاً اجتماعيّاً وفكريّاً. ويستمرّ هذا النظام الفكريّ في هيمنته عالميّاً ما دام لم يُكتب النجاح لأيّ نظام فكريّ آخر أن يكسب مزيدا من الامتيازات. وإلا فإنّ تبدُّلاً سوف يحصل في الفكر المُهيمن عالميّاً. ونظراً لأهميّة امتلاك امتيازات في ما يرجع إلى هذه الأبعاد الأربعة لصعود فكر ما إلى مكانة يُهيمن فيها عالميّاً لا نجد بأساً بالتعرّض بشيء من التفصيل لهذه الأبعاد بشكل مختصر. وهو مفيدٌ أيضاً في مجال التعرّف على تحديد مكانة ومقدار جاذبيّة النُظم الفكريّة المطروحة في عالمنا اليوم.

1 ـ البُعد العقلانيّ: المراد من البُعد العقلانيّ، قُدرة فكرٍ ما على ردِّ النقد العقلانيّ الموجّه إليه. ومعيار وملاك هذا النقد يختلف باختلاف نوع ذلك الفكر. ففي الفكر الميتافيزيقيّ يُشكّل مبدأ عدم التناقض والاعتماد على البديهيّات العقليّة بُعداً عقلانيّاً؛ وأمّا في الفكر العلميّ فهو مبدأ قابليّة النقد بالتجربة، وفي مورد العلوم الاعتباريّة يُشكّل مقدار استجابتها للمُتطلّبات الموجودة معياراً لنقدها العقلانيّ[1].

(1) سروش، عبد الكريم، روش نقد أنديشه، (منهج النقد الفكري، مجموعة محاضرات لم تنشر).

والنُظُم الفكريّة التي تتمكّن من الصمود أمام النقد العقلانيّ تتمكّن من إظهار وجهها العقلانيّ. فمن خلال النقد العقلانيّ نتمكّن من تحديد مقدار عقلانيّة فكرٍ ما وميزان صحته أو فائدته من بين سائر الأفكار.

2 ـ البُعد الشعوريّ والعاطفيّ: لكلّ فكرٍ بُعده الشعوريّ والعاطفيّ، وامتلاك أيّ فكرٍ لعُنصر قوّة في هذا المجال يُعتبر امتيازاً على درجة من الأهميّة. والفكر الذي يملك عُنصراً جماليّاً أكثر هو الذي يكونَ أكثر حظاً في امتلاك عنصر القوّة هذا؛ لأنّ الشعور والعاطفة أمران تابعان لهذا العنصر الجماليّ. ولذا كانت ملاحظة البعد الجماليّ لفكرٍ ما أمراً أساسيّاً. ونظراً لكون زيادة العنصر الجماليّ تتوقف على معرفة هذا العنصر لا نجد بأساً بالتعرُّض بشيء من التفصيل لهذا الأمر.

لا وجود لتعريف واحد للجمال أو للموجود الموصوف بالجمال، ولكن يُمكننا من خلال ملاحظة كل تعريف في هذا المجال الوصول إلى صورة ما عنه. ونموذج ذلك ما ذكره «إدواردز» من أنّ الموجود الموصوف بالجمال هو عبارة عن الموجود الذي توجب رؤيته نوعاً من السرور الداخليّ[1]. وطبقاً لما يراه كلٌّ من «لايبنتز» و«ولف» فإنّ الجمال هو الإحساس بالكمال الذي يتمّ عن طريق المعرفة الحسيّة[2].

وانطلاقاً من هذين التعريفين يُمكننا القول إنَّ الجمال صفةٌ يُمكن ملاحظتها في الموجودات والظواهر بدرجات مختلفة، ويُدركها الإنسان بشكلٍ مباشر بحسب ما يملكه من معلومات. ونتيجة لهذا الإدراك يحصل لديه شعورٌ باطنيٌ مطلوب. ومن أهمّ مكوّنات العنصر الجماليّ

(1) آلفرد مارتين، جيمز، زيبائي شناسي فلسفي (علم الجمال الفلسفي)، 1374، ص264.
(2) رشيديان، عبد الكريم، مقدّمة المُترجم لكتاب «كانط»، نقد قوة حكم، ص18.

صفة التناسق والنظْم. وإدراك الجمال هو أوسع من الإدراكات العلميّة والعقليّة وله مجاله الخاص به بعيداً عن مجالات العلم والعقل، وهو مطلوب لدى هذا الإنسان من دون أن يرتبط ذلك بالاستدلال العلميّ والعقليّ. ولذا يشمل العنصر الجماليّ الشعور الطبيعيّ، الفضائل الأخلاقيّة، القيم البشريّة العُليا وغير ذلك.

من خلال ما تقدّم يمكن تعريف الفكر الذي يتمتّع بمقاييس جماليّة أكثر في هذه السوق العالميّة هو الذي يكون أقرب من ناحية الشكل والمضمون إلى المصاديق الجماليّة. ومثل هذا الفكر سوف يجذب وبشكل طبيعيّ، أهل الفنّ والذوق، لأنّ موضوع اهتمام هؤلاء هو الجمال. ولذا يُشكّل حجم ما يُصنّف من كتابات أدبيّة أو نشاطات فنيّة مؤشّراً لتحديد البعد الجماليّ لفكرٍ ما، ولتحديد ميزان امتلاكه للبُعد الشعوريّ والعاطفيّ.

ومن المهم أن نُضيف هنا أمراً آخر مرتبطاً بما تقدّم ذكره وهو أنّه لا بدّ من أن نفرّق بين النتاج الطبيعي لفكرٍ ما وبين النتاج الصناعيّ الذي يقوم حاملو فكرٍ ما بإنتاجه عن طريق استخدام أدباء أو فنانين لهذا الأمر. وما يكون من النوع الثاني، ومهما بلغ حجمه، فإنّ قيمة اعتباره جماليّاً تبقى أقل.

3 ـ **البُعد العملي**: قد يمتلك فكرٌ ما قابليّة الصمود أمام النقد العقلانيّ، ويمتلك عنصراً جماليّاً مهمّاً. ولا شكّ في ترتب فائدة عليهما لهذا النظام الفكريّ وإضفائهما امتيازاً يجعله متقدّماً على غيره ولكن ذلك لا يجعله أكثر اتّباعاً أو رواجاً. ويرجع السبب في ذلك إلى عدم إمكان تطبيق هذا الفكر عمليّاً، أو عدم تمكّنه من تحقيق الآمال المنشودة لديه، أي أن تكون الظروف الاجتماعيّة تمنع إمكان العمل بهذا الفكر أو تُؤدّي

إلى بطلانه من خلال عدم إمكان تطبيقه عمليّاً. ولذا كان البُعد العمليّ من العناصر الأساسيّة المكوّنة لحالة الانجذاب نحو فكرٍ ما.

وتحديد كون فكرٍ ما عمليّاً أو غير عمليّ يرتبط بالتجربة التي يخوضها مختلف الأفراد أو المُجتمعات، سواء على مستوى محليّ أو عالميّ. فمتى لُوحظ أنّ هذا الفكر على رغم امتلاكه للبُعد العقلانيّ وللبُعد الشعوري العاطفيّ، يواجه مشاكل متعدّدة في التطبيق العمليّ، وتقوم الشواهد على ذلك، فإنّ الفرصة تنعدم أمامه ليكون مؤثّراً على سلوك مختلف الأفراد أو المُجتمعات. ولذا لم تجد بعض النظريّات الفكريّة الحالمة كالمدينة الفاضلة لدى «أفلاطون» طريقها للتأثير على المناهج السلوكيّة، بل بقيت في النطاق النظريّ[1]. ومن هنا، لا بدّ لأجل رقيّ فكرٍ ما من بين الأفكار المطروحة، من توفير الأسباب الموجبة لنجاحه عمليّاً ورفع الموانع التي تحول دون ذلك.

4 ـ البُعد المرتبط بامتلاك عنصر الاعتماد على القوّة: والمراد من القوّة هنا هي القدرة التي يمتلكها فردٌ ما، جماعةٌ، أو دولة ما وغير ذلك، على الوصول إلى مقاصدها. وهذه القدرة تحصل من خلال امتلاك بعض المصادر الماديّة والمعنويّة. فميزان قوّة بلد ما هو بمقدار امتلاكه لمساحة جغرافية، عدد السكان، التطوّر الاقتصاديّ، المخزون الوطنيّ، الجهوزيّة العسكرية وغير ذلك من المسائل الماديّة، وبمقدار وجود قيادة قادرة، إدارة ناجحة، مهارة في الاستفادة من المصادر الموجودة، الخصائص الإيجابيّة الوطنيّة وغير ذلك من المصادر المعنويّة[2].

---

(1) افتخاري، قاسم، تقريرات درس روش وپژوهش در روابط بين الملل.

(2) سيف زاده، سيد حسين، نظريه هاي مختلف در روابط بين الملل، ص256 ـ 104.

وامتلاك القدرة بهذا المفهوم يُمكن أن يُشكّل عاملاً في نجاح فكرٍ ما عالميّاً من خلال طرق ثلاثة:

الطريق الأول: إنّ هذه القوّة تسمح له بتوفير الأدوات اللازمة لأجل نشر هذا الفكر وجعله فكراً عالميّاً. ودور هذه القدرة يشمل دائرة واسعة من استخدام المصادر الماليّة لأجل نشر فكرٍ ما ويصل إلى إجبار الناس على القبول بفكرٍ ما. ولذا فإنّ أمام الفكر الذي يمتلك عنصر القوّة هذا فرصة للانتشار والتوسّع، بالقياس إلى فكرٍ آخر لا يملك هذا العنصر مع تساويهما في سائر الأبعاد. ومثال ذلك لو أنّ الفكر «أ» المولود في بلاد الغرب تمكّن من أن يصبح محلّ اهتمام أصحاب القوّة، فإنّه سوف يملك إمكانات كبيرة لينتشر عالميّاً، وليجذب العديد من الأنصار ليلتفّوا حوله، وذلك لأنّ أصحاب القوّة يملكون سيطرة أوسع على تكنولوجيا الاتّصال والمراكز الفكريّة، ويملكون إمكانات ماديّة يُمكنهم استثمارها في هذا المجال، وبهذا يُمكنهم توفير دعم أساسي لهذا الفكر. وأمّا الفكر «ب» فحتّى لو كان يملك تفوّقاً نظريّاً، أو كان على مستوى واحد بالقياس إلى الفكر «أ»، ولكن نظراً لكونه وليد العالم الثالث الفقير من حيث الإمكانيّات، ونظراً لعدم ارتباطه بموازين القوّة، فإنّه لن يتمكّن حتى من أن يصل إلى أن يكون خطابه عالميّاً.

الطريق الثاني: هو عبارة عن تأثير القوّة على قوى اللّاشعور واللّاوعي عند المخاطَب للقبول بفكرٍ ما يكون أشدّ ارتباطاً بموازين القوّة. فالفكر الذي يُقدّمه مفكّرٌ له نوع من الارتباط بالدول الغربيّة المتطوّرة، لديه فرصة أكبر للنجاح عالميّاً من الفكر الذي يُقدّمه مفكّرٌ يُقيم في دول العالم الثالث، حتّى لو كان فكر هذا الأخير يملك تفوّقاً في

سائر الأبعاد كالبُعد العقلانيّ، والبعد الشعوريّ والعاطفيّ والبُعد العمليّ. والسبب في حدوث هذه الظاهرة هو تأثير هذا الارتباط القائم في الفكر الذي يطرحه الغرب مع القوّة التي تمتلكها الدول الغربيّة على قوى اللاّشعور واللاّوعي عند الإنسان. فالكثير من الناس يعتقد، وبشكل لا شعوريّ، بأنّ القوة التي تملكها هذه الدول الغربيّة هي دليل صحّة ما يقدّمه المفكّرون هناك من نظريّات، وهذا الأمر، وإن لم يكن منطقيّاً، إلّا أنّه سوف يؤدّي إلى تقدّم الفكر الغربيّ على سائر النُظُم الفكريّة.

الطريق الثالث: من طرق اعتماد الفكر على القوّة هو ارتباط فكرٍ ما بالقوّة التي يُمكنه أن يوفّرها للمخاطب. فالفكر الذي يُؤدّي الاعتقاد به واتّباعه للوصول إلى بعض المصالح هو أكثر قبولاً من الفكر الذي يكون مُضرّاً به. فهذا الفكر يملك فرصة أكبر لدى هؤلاء الأفراد، الجماعات وغيرهم للالتزام به لما يؤدّيه من مصالح لهم. وبعبارة أُخرى، كلّ فرد بشعور منه أو شعور، سوف يجد نفسه أشدّ انسجاماً مع النظام الفكريّ الذي يتوافق مع مصالحه. والتاريخ الاجتماعيّ لكثير من النُظُم والنظريّات الفكريّة يحكي عن هذا المصير. ولا يخفى أنّ هذه المصالح لا تنحصر بالمصالح الماديّة بل تشمل المصالح السياسيّة، الفكريّة (كما لو كان أكثر انسجاماً مع المنظومة الفكريّة التي يملكها المخاطب)، وأيضاً الثقافيّة وغيرها. أضف أنّ المصالح في داخل المجتمعات هي أمرٌ نسبيٌ، فقد يكون فكر ما لمصلحة جماعة ولكن يترتب عليه ضرر جماعات أُخرى[1].

---

(1) لمزيد من التفاصيل راجع: «مانهايم، كارل»، الأيديولوجيا واليوتوبيا؛ ضمن كتاب سروش قبض وبسط، ص109.

ومن المفيد أن نُضيف هنا أمراً وهو أنّ من المُمكن أن يكون لفكرٍ يرتبط بقوّة موعودة الغلبة على فكرٍ يرتبط بقوّة قائمة وموجودة. ومثال ذلك، نأخذ النظام الفكريّ «أ»، فهو وإن كان بالمقايسة إلى النظام الفكريّ «ب» لا يتمتّع بحماية الدول القويّة، ولكنّه يحمل وعوداً أكثر جذباً، ولو أمكن تطبيقه لكان أفضل مما هو قائم. فحتى لو كان اعتماد الناس على ما لدى النظام الفكريّ «أ» إلّا أنّهم يرجّحون النظام الفكريّ «ب»؛ ولكن إذا لم يتمكّن الأخير من تطبيق ما وعد به فإنّ جاذبيّته سوف تنخفض بل وتنعدم. والشاهد على هذا الأمر ميل كثيرٍ من الناس، لا سيّما الثوريين منهم في القرن العشرين، إلى الماركسيّة وتخلّيهم عن الليبراليّة، ثم خيبة أملهم بعد سقوط الاتحاد السوفياتيّ.

بيد أنّه لا ينبغي لنا هنا الإغراق في بيان أهميّة بُعد امتلاك القوّة، لأنّ هذا البعد يؤثّر جنباً إلى جنب مع سائر الأبعاد، والمهمّ هو مدى امتلاك فكرٍ ما لمجموع هذه الامتيازات. نعم من المُمكن للتفوّق في امتلاك امتياز في بُعد أو بُعدين من هذه الأبعاد أن يجبر النقص في بُعد آخر، ولكن التعادل في هذه الأبعاد الأربعة هو الأرجح والأكثر ضماناً.

وأخيراً تجدر بنا الإشارة إلى أنّ الفصل بين هذه الأبعاد، وإن كان سهلاً في البحث النظريّ والتحليليّ، إلا أنه من الناحية العمليّة أمر صعب، ولكن هذا يمكنه أن يسلّط الضوء على سبب نجاح فكرٍ ما في الوصول إلى مكانةٍ يُصبح فيها الفكر المُهيمن عالميّاً، وبيان سرّ تبدّل النظام الفكري المُهيمن من نظام فكريّ إلى آخر، وفتح الباب أمام الفكر الذي يريد أن يسجّل نجاحاً في هذا المجال.

ج ـ آثار هيمنة نظام فكريّ ما على المكانة الاجتماعيّة لسائر النُظُم الفكريّة

متى أمكن لنظامٍ فكريّ ما في السوق العالميّة من أن يُهيمن عالميّاً، فإن آثاراً نظريّة وعمليّة كثيرة سوف تترتّب على ذلك. فالشواهد التاريخيّة تدلّنا على أنّ هيمنة فكرٍ ما، مضافاً إلى أفكار كثيرة، سوف يكون له تأثيره على النُظُم الفكريّة الأخرى وذلك من خلال تبديل النُظُم المتوافقة معه إلى فكرٍ مُهيمن. ونظراً لتعدّد القراءات لاتّجاه فكريّ مُعيّن؛ فإنّ هيمنة نظام فكريّ ما سوف يكون سبباً لتُصبح القراءة الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع هذا النظام الفكريّ المُهيمن هي المُهيمنة على سائر القراءات، وذلك لأنّ هذا الانسجام والتوافق يُشكّلان عنصر جذبٍ أساسيّا. ومثال ذلك لو لاحظنا تلك المرحلة الزمانيّة التي كانت الماركسيّة هي الفكر المُهيمن عالميّاً؛ لوجدنا أن الليبراليّة الاشتراكيّة كانت أقوى نفوذاً بالقياس إلى سائر الاتّجاهات الليبراليّة.

ففي ظلّ العولمة، يكون تفكير الناس ذا بُعد عالميّ. والتفكير بهذا النمط العالميّ سوف يؤثّر على الوضع المحليّ، وسوف يكون سبباً للوقوع تحت تأثير جاذبيّة الفكر المُهيمن عالميّاً إما بنحو يؤدّي به إلى الالتحاق تماماً بهذا الفكر أو إلى اختيار تلك القراءة ـ من بين القراءات المتعددة ـ التي تكون أكثر انسجاماً وتوافقاً معه.

من هنا يُمكننا إدراك هذه العلاقة بين الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر المُهيمن على عمليّة التجديد، والتي تشكّل الفرضية الأساسيّة التي تقوم عليها هذه الدراسة. فتجديد الفكر الدينيّ له أنماطٌ مختلفة، ولكن، كما هو معروف، فإنّ في كلّ مرحلة زمانيّة ثمّة فكرٍ تجديديّ هو المُهيمن،

ويملك نفوذاً اجتماعيّاً وفكريّاً أكثر بالقياس إلى سائر الأنماط التجديديّة. وهذا النمط هو ذاك الذي يكون أكثر انسجاماً وتوافقاً مع الفكر المُهيمن عالميّاً، ولذا كان لأيّ تغيير في هذا الفكر وتأثيره على حدوث تغيير في الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد.

ونظراً لكون المخاطَب أصبح يملك بُعداً عالميّاً في التفكير فإنّ ميله سوف يكون ناحية ذلك التجديد الأقرب إلى الفكر المُهيمن عالميّاً.

وهكذا، بعدما أجبنا عن الأسئلة الثلاثة الرئيسيّة في هذا الفصل، يُمكننا القول: إننا تمكنّا من بيان الأُسس النظريّة التي تقوم عليها هذه الدراسة. ولكن لا بدّ لنا من التعرّض أيضاً لمعنى تجديد الفكر الدينيّ، وبيان هذا المفهوم وأسباب التجديد، والتعرّف على الظروف الاجتماعيّة المُهيمنة على مختلف الاتّجاهات. وهذا ما نُوكله للفصل الثاني.

الفصل الثاني

تجديد الفكر الدينيّ في ظلّ العولمة

عرفنا مما تقدّم في الفصل السابق أنّ تجديد الفكر الدينيّ يدخل ضمن الأفكار التي خضعت في ظرفها الاجتماعي لتأثير الفكر المُهيمن على العالم، والهيمنة على محافل التجديد من بين مختلف نزعات واتّجاهات التجديد هذه تكون للاتّجاه التجديديّ المُنسجم والمتوافق مع الفكر المُهيمن. ولكن، وكما يبدو، فإنّ مفهوم التجديد ليس من المفاهيم الواضحة، إذ لم يتمّ توضيح الحدود الفاصلة بينه وبين المُتغيّرات الأُخرى التي تقع ضمن دائرة الفكر الدينيّ. ولذا كان لا بد من معالجة بعض الأسئلة واستكمالاً منّا لبيان الأُسس النظريّة لهذه المسألة. ومن هذه الأسئلة واحد يرتبط بمكوّنات التجديد؛ أي الخصوصيّات التي يُمكن من خلالها التمييز بين التجديد وبين سائر عمليّات التغيير التي تقع داخل الفكر الدينيّ. وسؤال آخر عن أسباب تجديد الفكر الدينيّ، وسؤال أخير عن المنطق المُهيمن على المكانة الاجتماعيّة لمختلف أنحاء التجديد، فأيّ منطق هو هذا؟ ولكن قبل الدخول في الإجابة عن هذه الأسئلة لا بدّ لنا من التعرّض للّغة المتداولة في هذا المجال.

1 ـ لمحة عن النظريّات الموجودة

إنّ البحث عن اللغة المُتداولة في عمليّة تجديد الفكر الديني تحكي عن محدوديّة كبيرة في بيان حقيقة هذا التجديد، وعلى الرغم من وجود مصنّفات كثيرة تقوم بوظيفته، وأسباب ذلك المنطق المُهيمن على المكانة الاجتماعيّة لمختلف أنحاء التجديد هذه. فعلى الرغم من الجُهد الكبير الذي بذله المفكّرون النشطون في مجال التجديد فإنهم قليلاً ما نظروا إلى ما قاموا به من خارج، بل كانوا في الغالب لاعبين أكثر من كونهم مُشاهدين في هذا المجال. ولذا لا نلحظ حتّى في مصنّف ككتاب العلامة «إقبال اللاهوري» والذي حمل عنوان «تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام»[1]، أيّ حديث عن معنى ومفاد التجديد هذا، أو بيان للأسباب التي تدفع للقيام بهذا الأمر، على الرغم من كون الهدف المحدّد لهذا الكتاب[2] هو تجديد الفكر الدينيّ، ولذا حمل الكتاب، العنوان[3]. كما لا نلحظ شيئاً مهمًّا في هذا المجال لدى سائر الباحثين. نعم نجد في كتاب «القبض والبسط النظريّ في الشريعة» «لسروش»، مقالة (الدكتور شريعتي وتجديد الفكر الدينيّ)، وكذلك في كتاب «هرمنيوطيقيا الكتاب والسنة» «لمجتهد شبستري» بعض الأفكار المهمّة في هذا المجال؛ والواقع أنه لم يتمّ الاهتمام بمسألة المنطق الاجتماعي المُهيمن على مختلف أنواع تجديد الفكر الدينيّ حتّى في هذه المصنّفات. ولذا سوف نكتفي في هذا الفصل من هذه الدراسة بمعالجة رأي الكاتبين المذكورين سالفاً حول حقيقة وأسباب تجديد الفكر الدينيّ.

---

(1) The Reconstruction of Religious Thought in islam.

(2) في المصدر التالي خلاصة مفيدة جداً عن كتاب «إقبال»: (مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت)، ص 202 ـ 208.

(3) إقبال، لاهوري، محمد، تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام.

أ ـ الرأيّ الأول

الرأيّ الأول هو لـ«عبد الكريم سروش»، الذي يرى أنّ تجديد الفكر الدينيّ هو عبارة عن تقديم تعريف جديد للدين بلحاظ المكانة التي تحتلّها سائر الأديان، وأنّ فهم ذلك خاضعٌ لمزيجٍ من التضارب بين العلوم والمعارف الأُخرى. كما يرى أنّ «الإنسان ومن خلال ما لديه من معارف جديدة وأسئلة جديدة وتوقّعات جديدة، يقوم بفهم الأمور القديمة بشكل جديد وفهم جديد، وهذا الفهم الجديد هو أساس التجديد»[1]. وبعبارة أُخرى: إن تجديد الفكر الدينيّ هو عبارة عن: «تقديم تعريف جديد لهذا الدين من خلال النظر في سائر القضايا التي تحيط بنا، وهذا التعريف الجديد يُشكّل إجابة عن الأسئلة الجديدة، ويحدّد المكانة التي يحتلّها الدين في جغرافيا المعرفة الجديدة». ويستدرك «سروش» موضحاً إنّ هذا التعريف الجديد لا يعني التخلّي عن الدين الذي نؤمن به، بل المعنى الصحيح لذلك هو أن نسعى للوصول إلى إدراك مضامين جديدة في هذا الدين، وأن نملك أفكارا جديدة عنه، ونعتمد في ذلك على الاستفادة من التعارض أو التوافق القائم بين سائر الأديان للوصول إلى حياة جديدة لهذا الدين بين سائر الأديان[2].

وبهذا يظهر أنّ مفهوم التجديد عند «سروش» هو إعادة فهم الدين. إذ يرى أنّنا، ونتيجة تأثير أسبابٍ مختلفة، يُمكننا الوصول إلى فهم دينيّ جديد، وهذا الفهم الجديد يضع أمامنا صورة جديدة عن الدين، وهذه العمليّة هي التي يُطلق عليها تسمية تجديد الفكر الدينيّ، ومن خلالها يتمُّ

---

(1) سروش، عبد الكريم، قصة أرباب معرفت، ص 109 ـ 410.

(2) المصدر نفسه، ص439.

تكوين صورة جديدة لهذا الفكر، ولكن وكما تقدّم، لا يعني هذا التغيير في الدين، بل إن ما يكون عُرضة للتغيير هو دائرة فهمنا للدين.

ويرى «سروش» أنّ تغيير فهم الإنسان للدين أمرٌ لا يمكن اجتنابه كسائر عمليّات التغيير في الفهم التي تحدث في سائر الظواهر. وهذا التغيير يخضع بشكل عام لسببين رئيسيين: أحدهما وقوع القبض والبسط في دائرة المعرفة البشريّة، والآخر وقوع القبض والبسط في دائرة الحياة الإنسانيّة[1]. فالتغيّر في المعرفة البشريّة أو تبدّل نمط الحياة الإنسانيّة قد يكون سبباً لحدوث تغيير في فهمهم للمعنى والمراد من النصوص الدينيّة.

غير أن تكوين صورة عن رأي «سروش» لا يكون تاماً إلّا بعد ملاحظة أنّه يرى تجديد الفكر الدينيّ أو إعادة فهم الدين متوقفاً على بعض الشروط. وهو لا يرى أنّ كلّ تفسير أو نظريّة يتمّ تقديمها على أساس أنّها تجديد في الفكر الدينيّ تكون صحيحة ويجب الدفاع عنها، بل إن هذا الأمر تفرضه ضرورة كون عمليّة الفهم الجديد مُقنّنة ومُمنهجة؛ لذا، كان لا بدّ لأي فهم جديد من أن يكون خاضعاً للموازين المعتبرة، ومُعتمداً على المصادر الصحيحة[2]، كما لا بدّ وأن يُلحظ في هذا الفهم الجديد القدرة والخلوص في الفكر الدينيّ[3].

إنّ ما ذكرناه في ما يرجع إلى رأي «سروش» يُفيدنا بشكل وافر في معرفة معنى التجديد والأسباب الداعية له. ولكن مع ذلك لا يتضمّن هذا

---

(1) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئور يك شريعت، ص61.
(2) المصدر نفسه، ص197.
(3) سروش، عبد الكريم، قصة أرباب معرفت، ص400.

الرأي العناصر المطلوبة كافة. وفي هذا يُمكن الإشارة إلى العموميّة والإبهام في مسألة الضابط القانونيّ والمنهج، بل وحتّى في مسألة الخلوص وامتلاك القدرة على تحديد الفهم المقبول من غير المقبول. فـ«سروش» لم يُقدم على بذل أيّ جهد في سبيل إزالة هذا الإبهام الموجود في هذا المجال. كما أنّ الإشارة إلى ضرورة الرجوع إلى المصادر الصحيحة لا يكفي لحلِّ المشكلة؛ لأنّ مفاد ذلك يكون كقولك أنّه لا بد لإدراك وفهم الطبيعة من الرجوع إلى الطبيعة الصحيحة. وحتى لو كان تحديد ضابطة دقيقة في هذا المجال أمراً غير مُمكن، لا ينبغي الوقوف عند هذا الحدّ من الإبهام. لأنّ ذلك يؤدّي إلى منع قيام حدّ شفّاف وواضح بين التجديد، التحجّر، التحريف والالتقاط في الفكر الدينيّ.

والأمر الآخر هو أنّ «سروش» سعى عند بيانه لأسباب التجديد أو إعادة الفهم، لتوضيح دور المعارف والاعتقادات البشريّة في تبدّل الفهم الدينيّ، وهو على الرغم من اعترافه بأهميّة ودور نمط الحياة والأسباب الخارجيّة، لم يعمد إلى بيان ذلك. كما لم يتعرّض في دراساته التي تناول فيها ظاهرة التجديد لأسباب تبدّل الفهم الديني التي هي من الداخل الدينيّ.

وأخيراً فإنّ دعوى «سروش» أنّ للمعارف البشريّة تأثيراً على فهم النصوص الدينيّة وإن كانت صحيحة، ولكنّ هذه الدعوى بحاجة إلى مزيد من التفصيل يتضمّن بعض التوضيحات في بعض الموارد. وهذه التوضيحات تنفع في الإجابة عن بعض الاستفسارات والأسئلة، كالسؤال عن السبب في كون الفهم الدينيّ عند مفكّر خاص خاضعاً لتأثير الاتّجاه

(أ)، ولا يكون خاضعاً لتأثير الاتّجاه (ب)؟ أو السؤال عن السبب في كون الفهم الدينيّ للمفكّر نفسه خاضعاً في زمان لتأثير الاتجاه (أ) ولكنّه في زمان آخر لا يكون خاضعاً لتأثيره، مع أن الاتّجاه (أ) لم يخضع لأيّ عمليّة تغيير أو تبدّل؟ والذي يُضفي وضوحاً على هذه الأسئلة ملاحظة تأثير الاتّجاهات الماركسيّة والليبراليّة على نظريّات المفكّرين الدينيين طوال القرن العشرين.

ب ـ الرأيّ الثاني

الرأيّ الثاني تبنّاه «محمد مجتهد شبستري». فهو يرى أنّ تجديد الفكر الدينيّ عبارة عن: «العودة إلى المادة الخام للإسلام، أي الكتاب والسنّة، بغرض صناعة بناء فكريّ واعتقاد دينيّ جديد يتناسب مع الصورة والتجربة التي يعيشها الإنسان اليوم في ما يرجع إلى الكون والإنسان». والتجديد هو في الواقع بمعنى فهم الدين على نحو يتناسب مع الفهم الذي يعيشه الإنسان في هذه القرون الأخيرة عن الكون والإنسان. وعليه فالمفكّر الدينيّ يجعل من فهمه الدينيّ وغير الدينيّ ضمن مجموعة واحدة؛ ويُضفي عليهما نوعاً من الانسجام؛ ويُزيل ما بينهما من تعارض؛ ويرجع إلى النصوص السماويّة لأجل البحث عن إجابات لأسئلة يعيشها الإنسان المعاصر؛ ولا يكتفي بالأسئلة القديمة ويتحرّك من خلال النظريّات الجديدة لأجل فهم الوحي، وهذا ما قام به فعلاً بعض المفكرين كـ«محمد عبده»، «إقبال اللّاهوري»، «أبو الكلام آزاد»، «مالك بن نبي» و«أمين الخولي»، سواء بقصد منهم أم بغير قصد[1].

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص148.

ولمزيد من التوضيح حول نظرته هذه عن التجديد يذكر «مجتهد شبستري» أنّ الفكر الدينيّ يتكوّن من عناصر ثلاثة: العنصر الأول هو التجربة والمعنى اللذان يملكهما الإنسان عن نفسه، والعنصران الثاني والثالث هما التجربة والمعنى اللذان يملكهما الإنسان عن العالم وعن ظاهرة الوحي (الكتاب والسنة). والفكر الدينيّ هو في واقعه نتاج تركيب هذه العناصر الثلاثة، ومتى حصل أيّ نوع من التبدّل في العنصرين الأول والثاني، فإنّ ذلك يؤثّر على تفسير الوحي، ومن هذا المنطلق فإنّ من يُقدم من المفكّرين على العمل على تجديد الفكر الدينيّ إنّما هو ذلك الذي يرى أنّ نظرته لنفسه وللعالم المُحيط به قد تعرّضت للتبدّل والتغيير وهو إنسان جديد يحمل تصوراً جديداً عن نفسه وعن العالم المُحيط به، ولذا لا بدّ له من أن يُقدّم تفسيراً جديداً للوحي يكون متناسباً مع هذه التجربة وهذه الصورة الجديدة التي يحملها عن الإنسان والعالم، وتجديد الفكر الدينيّ ليس إلّا عبارة عن هذا التفسير الجديد[1].

يتضمّن رأي «مجتهد شبستري» هذا ملاحظات مهمّة، وثمّة تشابه كبير بينه وبين رأي «سروش». ولكنّ تعريفه لمفهوم التجديد وتحليله وبيانه لأسباب هذه الظاهرة لا يخلو من نقد.

فقد ذكر في تعريفه أنّ جوهر التجديد يتمثّل في تقديم فهمٍ جديد لظاهرة الوحي تكون متناسبة مع الصورة التي يحملها الإنسان الجديد عن نفسه وعن العالم المحيط به. وهذا التعريف يضع الإصبع على الحدّ الفاصل بين التجديد وإحياء الفكر الدينيّ (بمعنى إحياء بعض ما صار

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص 147 ـ 154.

مُهملاً من هذا الفكر)، وإصلاح الفكر الدينيّ (بمعنى تنقيته من الشوائب والخرافات والزيادات المضافة إليه)، ولكنه لا يضع يده على الحدّ الفاصل بين التجديد وبين سائر المُتغيّرات التي تطرأ على الفكر الدينيّ كالتحريف والالتقاط. ولعلّ بالإمكان من خلال تتبّع سائر ما كتبه «مجتهد شبستري»، الوصول إلى جواب عن هذا النقد الموجّه إليه إلى حدّ ما ، ولكن يبقى أنّ هذا التعريف ليس جامعاً ولا يتمُّ من خلاله تحديد القواعد التامّة للتجديد المقبول.

أمّا بخصوص تحليل «شبستري» لأسباب التجديد، فإنّ تبدّل الفكر الإنساني في ما يتعلّق بنفسه وبالعالم المحيط به، وإن كان له تأثيره على تفسيره لظاهرة الوحي، لا يكون مؤثّراً بمفرده على تجديد الفكر الدينيّ في كل الموارد. ولذا نجد أنّ رأيه هذا خالٍ من التعرّض لتأثير العوامل الخارجة عن الذهن في هذه العمليّة. كما يُمكن القول إنّ بعض الأسباب التي هي من داخل الدين لها تأثيرها على تبدّل الفكر الدينيّ، أي أنّ الدراسات الجديدة حول الفكر الديني، والقيام بعملية مقايسة بين مختلف الأنماط، والتأمّل في رغبات الشارع وغير ذلك، قد يكون لها تأثيرها على الفهم الجديد. ومن خلال ملاحظة هذا وما تقدّم من ملاحظات، يظهر لنا أنّ الوصول إلى صورة شفّافة عن التجديد بحاجة إلى بذل جهد أوسع.

2 ـ حقيقة التجديد والمنطق النظريّ والاجتماعيّ له في العالم المعاصر

سوف نُعالج في هذا القسم من البحث عناوين ثلاثة تتناسب مع الأسئلة الثلاثة التي تعرّضنا لها في هذا الفصل. وهذه العناوين هي

مؤشّرات التجديد، أسباب التجديد، والدور الاجتماعيّ للمقولات التجديديّة بمختلف أنواعها.

أ ـ مؤشّرات التجديد

إنّ تحديد مؤشّرات عمليّة التجديد مفيدٌ جداً في الخروج بالبحث من الإطار العام، وفي بيان الحدود الفاصلة والشفّافة بين سائر أنواع التغيير في الفكر الديني. وهذه المؤشّرات نعتمد في تحديدها على المُقتضيات المنطقيّة لتقديم تفاسير جديدة ومقبولة للنصوص الدينيّة. وبعبارة أوضح: إنّ أيّ مؤشّر أساسيّ لعملية التجديد نقوم بتحديده لأجل تقديم رؤية جديدة للنصّ الدينيّ، هو بحاجة إلى شاهد يجعل من هذه الرؤية الجديدة أمراً مقبولاً. ولذا، تفيدنا هذه المؤشّرات الأُخرى التي يتمّ بيانها لأجل التفرقة بينها وبين الرؤية التي يكون فيها نوع من التحريف، الالتقاط أو التحجّر. ونتيجة هذا الجهد يمكن تعيين مؤشّرات أربعة لأجل تجديد الفكر الدينيّ وهي:

1 ـ انتزاع وتقديم رؤية جديدة للنصوص الدينيّة.

2 ـ إثبات إمكانية بناء فكرٍ دينيّ في مختلف المجالات.

3 ـ القابلية للنقد العقلانيّ.

4 ـ المحافظة على خلوص الفكر الدينيّ وأصالته.

وواقع الأمر هو أنّ تجديد الفكر الدينيّ يتحقّق متى أمكن توفير هذه المؤشّرات بتمامها. كما نجد أنّ من الضروري تقديم توضيحٍ مختصرٍ عن كلٍّ واحد من هذه المؤشّرات.

1 ـ انتزاع وتقديم رؤية جديدة للنصوص الدينيّة: كما ذكر «سروش» في كتابه «القبض والبسط النظريّ في الشريعة»، لا بد من القول إنه ثمة تفاوت بين الشريعة وبين فهم الشريعة. فالشريعة وإن كانت ثابتة، كاملة، مقدّسة، لا مجال فيها للخطأ ونحو ذلك من الصفات، إلا أنّ فهم الشريعة، ولكونه فهماً بشريّاً، هو أمر متغيّر، ناقص، غير مقدّس، عُرضة للخطأ ونحو ذلك من الصفات. ومتى وضعنا اليد في البحث على إمكان تغيير الفهم الدينيّ، أمكننا القول بأنّه، وبملاحظة وجود أسباب متعدّدة سوف نتعرّض لها لاحقاً، يكون المجال واسعاً أمام ظهور فهم وتلقٍّ جديد للنصوص الدينيّة (التي تتجلّى الشريعة فيها)، وهذا الأمر لا يتنافى إطلاقاً مع عدم كون النصوص الدينيّة عُرضة للتغيير، وليس مراد من التزم بأنّ للنص الدينيّ باطناً وظاهراً، وأنّ معرفة الباطن ترتبط بما يملكه المُدرِك له من قُدرات، إلّا هذا المعنى. كما أنّ المفكّرين الدينيين المُجدّدين يكتشفون وبمرور الأيام مضامين جديدة في رسالة الوحي تكون سبباً لتصحيح فهمهم أو تعميق إدراكهم الأوليّ للآية، الحديث أو الحدث التاريخيّ، وهذا الفهم والإدراك قد لا يكون له سابقة، وهو بهذا اللحاظ يصحّ اعتباره رؤية تجديديّة.

إنّ جِدَّة هذه الرؤية وهذا الفهم هي النقطة الفاصلة بين التجديد وبين سائر أنواع التغيير التي تعرُض على الفكر الدينيّ كعمليّة إصلاح أو إحياء. ففي عمليّة الإحياء يتمّ العمل على إعادة الحياة إلى قسمٍ مهملٍ ومتروكٍ من الفكر الدينيّ. وعلى سبيل المثال يسعى «الغزالي» لإحياء الاتجاه العرفانيّ في الفكر الدينيّ وإخراجه من حالة الإهمال والتجاهل. وأمّا في عمليّة الإصلاح، فيتمّ السعي من قبل المُصلحين لتهذيب الفكر الدينيّ من الإضافات والزوائد الملحقة به والخارجة في حقيقتها عنه.

وهذا ما قام به أمثال «السيد جمال الدين» و«الشيخ محمد عبده». وكما هو ملاحظ فإنّ عمليّة إحياء الفكر الدينيّ أو إصلاحه ترتبط بالفهم السابق، وأمّا ما يحكي عنه التجديد الدينيّ فهو وجود فهم جديد[1]. كما أنّ الأخذ بهذا المؤشّر وتقديم رؤية جديدة للنصوص الدينيّة يُعيّن لنا الحدّ الفاصل بين ظاهرة التجديد وظاهرة التحجّر؛ لأنّ من الصفات الخاصة للفكر المُتحجّر هو الثبات في الفكر الدينيّ.

وبملاحظة ما تقدّم ذكره، قد يظن البعض أنّ التجديد هو عِدْلٌ لمصطلح الاجتهاد المعروف؛ لأنّ الاجتهاد عبارة عن بذل الجُهد في سبيل استنباط مسائلَ جديدة وكذلك الحال في التجديد؛ والنتيجة المترتّبة عليه ليست سوى تقديم فهمٍ جديد. وفي هذا المجال نقول إنّ مفردة الاجتهاد تُستخدم في معنيين: المعنى الأول هو عبارة عن السعي لتحديد الحكم الفقهيّ في موضوع جزئيّ. وأمّا المعنى الثاني فهو يتعلّق بالاجتهاد على المستوى الفكريّ. والاجتهاد بالمعنى المصطلح ناظرٌ إلى المعنى الأول. وهو بهذا المستوى لإصدار فتوى تتعلّق بموضوع جزئيّ من خلال التعمّق في المصادر الدينيّة، ومن خلال الاعتماد على علوم متعدّدة كالأصول، الفقه، التفسير، التاريخ، اللغة وغير ذلك. وهذه الفتوى لا تُشكّل مصداقاً من مصاديق التجديد؛ لأنّها لا تقدّم جديداً في مجال النصوص الدينيّة، بل تقوم، من خلال ما لديها من تصوّر ورؤى، بتحديد حكم الموضوع الجديد من حيث الحلّ والحرمة وغير ذلك. وفي هذا المجال، حتى لو كان الموضوع المنظور جديداً بشكل إلّا أنّ

---

(1) من الواضح أنّ المراد من الإحياء والإصلاح هنا هو المعنى الأخصّ، وإلّا فالمعنى الأعمّ للإصلاح والإحياء يرجع إلى كل عمليّة تغيير تكون مطلوبة في وسط المُتديّنين. وكذلك الحال في مصطلح التجديد.

نمط التفكير الذي تمّ من خلاله تحديد حكم هذا الموضوع ليس جديداً على الإطلاق. ثم إنَّ القضية لا تنتهي هنا؛ إذ من الممكن أن تصدر فتوى جديدة تحكي عن اتخاذ صاحبها لمنحى فقهي جديد يقوم على أساس تصوّر ورؤية جديدة للنصوص الدينيّة. وفي هذا الفرض تكون هذه الفتوى مصداقاً من مصاديق التجديد في دائرة الفقه. وبملاحظة أنّ الفقه هو من العلوم المخدومة فقد يكون عُرضة للتغيير نتيجة ظهور رؤى جديدة في العلوم الخادمة كالتفسير، الأصول وغيرهما، الأمر الذي يُؤدّي إلى التجديد في علم الفقه.

وبالانتقال إلى الحديث عن الاجتهاد بالمعنى الثاني لا بدّ من القول بأنّ الاجتهاد على مستوى الفكر هو الركن الأساسيّ في عمليّة التجديد، وهو في واقعه بمعنى استيلاد رؤى جديدة للنصوص الدينيّة. كما أنه يُطرح في دائرة أوسع من دائرة علم الفقه، لأنّه يشمل كل العلوم الدينيّة.

ونحن نتحدث عن مسألة انتزاع وتقديم رؤى جديدة للنصوص الدينيّة، لا مناص من أن نُشير إلى ما يُقال عادة من أنّ الحديث عن إمكان وضرورة وجود رؤى جديدة قد يُؤدّي إلى تزلزل إيمان المتدينين، وذلك لأنّه سوف يُفقدهم عنصر الاعتماد على الرؤية الدينيّة القائمة، والنظر إليها على أساس أنّها تحتمل الخطأ، وبهذا يُرفع عنها غطاء اليقين، وعليه يجب الاحتراز من الخوض في غمار هذا الحديث لأجل المحافظة على إيمان أهل الإيمان. ولكن ما يُمكن أن يُردَّ به على هذا القول هو أنّ قيام رؤى جديدة أمرٌ لا يُمكن تجنّبه بلحاظ توافر أسباب متعددة من داخل الدين أو من خارجه. والشاهد على ذلك ظهور الفرق والمذاهب المتعدّدة في العلوم الدينيّة على مرّ

التاريخ. كما أنّ صَرْف أهل الفكر عن الوصول إلى معانٍ دينيّة جديدة موجبٌ للوقوع في فخّ التحجّر والجمود الفكريّ. مضافاً إلى أنه من خلال جعل ظاهرة التجديد هذه تسير ضمن قواعد مُقنّنة، بإمكاننا نيل الفوائد التي لا تُنال إلا من خلال ذلك، والاحتراز من الآفات التي تُحيط بذلك. وحول مسألة إمكان تزلزل الإيمان لا بدّ من القول بأنّ الإيمان متى كان حقيقيا فلن يتعرّض للتزلزل من خلال السعي للوصول إلى فهمٍ أعمق وأدقّ للنصوص الدينيّة؛ لأنّ متعلّق هذا الإيمان هو نفس الشريعة لا الفهم الخاص للشريعة، وفهم الشريعة هو الواسطة التي تقع بين المؤمن والشريعة، وكلّما كانت هذه الواسطة أدقّ وأعمق كانت موجبةً لازدياد روح الإيمان فضلاً عن عدم تأثيرها على تزلزل الإيمان. وعلى أيّ حال لا بدّ للمؤمن من العمل بما تقتضيه رؤيته الفعليّة لمضامين رسالة الوحي، مع السعي في الوقت نفسه في سبيل تعميق هذه الرؤية وتثبيتها.

2 ـ **إمكان صناعة فكر دينيّ يشمل مختلف المجالات**: إن انتزاع وتقديم رؤية جديدة من النصوص الدينيّة لا يكون دائماً في حكم التجديد. بل إنه ـ كما أشرنا سابقاً ـ يكون داخلاً تحت عمليّة التجديد متى توافرت فيه بعض الأمور الأخرى، ومن هذه الأمور أن تكون هذه الرؤية مُتكاملة؛ بحيث تتمكّن من تقديم فكرٍ دينيّ يشمل مختلف المجالات.

وإنّ الميل ناحية صناعة فكر دينيّ ينشأ من الاعتقاد القائم لدى المفكّرين العاملين للتجديد، على امتلاك الدين لفكر مُتكامل وقادر على الاستجابة للمُتطلّبات. ولو تمّ عرض شيء ما على أساس أنّه من الدين

ولم يكن حاملاً لهذه الصفة فلن يكون من الدين في شيء، بل هو فهمٌ خاطئ للدين ولا بدّ من إعادة النظر فيه. وعلينا قبل أيّ شيء توضيح سؤال مهمّ يرتبط بتحديد المراد من امتلاك الدين لهذه القدرة، فما هو المراد من ذلك؟

إنّ بالإمكان تقديم إجابات مختلفة عن هذا السؤال، ولكنّ أفضل جوابٍ في هذا المجال هو أنّ قُدرة الدين هذه تتجلّى في مجالين، أحدهما أنّه لا يُمكن إطلاقاً، وفي أيّ موردٍ من الموارد، أن يقع التعارض بين الدين وبين المُعطيات الصحيحة العلميّة والعقليّة البشريّة؛ لأنّ الدين من عند الله، ولأنّ الطبيعة والوجود، وهما يُشكّلان موضوع المُعطيات العلميّة والعقليّة، مخلوقان لله (عز وجل)، وهما من فعله ولا يمكن أن يقع التعارض بين ما هو من عند الله من قول أو فعل. وأما المجال الآخر فهو أنّ الدين يملك صلاحيّة أن يكون له دور مهْمَا تغيّر الزمان والمكان، ويملك حضوراً مؤثّراً في جميع الأحوال. ولا شك في أن الاتّجاهات في تحديد دور الدين ووظيفته اختلفت، فذهب بعضهم إلى أنّ دور الدين هو ضمان سعادة الدارين: الدنيا والآخرة لهذا الإنسان، وذهب بعض إلى أنّ وظيفة الدين ضمان السعادة في الحياة الأُخرى، مضافاً إلى غيرهما من الاتجاهات التي عالجت هذه النقطة بالذات. ولكن الاعتقاد الذي يتبنّاه مختلف أصحاب نزعة التجديد في الفكر الدينيّ، مهْمَا كانت رؤيتهم لوظيفة الدين، هو أنّ له دوراً يتجاوز إطار الزمان والمكان، وأنّه لا بدّ وأن يُؤدّي هذا الدور.

ممّا تقدّم بيانه يظهر لنا أنّ الدين حيث كان يملك مثل هذه القدرة، يجدر القول إذاً، إنَّ من مؤشّرات صحّة وصدق الفكر الدينيّ أن يكون

حاملاً لهذه القدرة، بمعنى أنّ أيّ فكرٍ يدّعي أنّه يحمل صفة كونه دينيّا يجب أن لا يتعارض مع المُعطيات العلميّة والعقليّة البشريّة الصحيحة، وأن لا يكون فاقداً للقدرة على أداء دورٍ في الحياة الاجتماعيّة العمليّة، وإلّا وقع الشك في صحّته وصدقه.

وتوضيح ذلك أنّ المتدينين هم في حالة اهتمام دائم بفهم الدين وبجعل هذا الفهم مُنطلقاً وأساساً لما يقومون به في حياتهم ولأداء واجبهم الدينيّ على أساسه. وهذا الأمر يواجه وبمرور الأيام إشكاليّات متعدّدة نظريّة وعمليّة. فقد تُؤدّي بعض الاكتشافات العلميّة أو الاختراعات البشريّة إلى قيام التعارض بينها وبين الكتاب والسنّة، أو تُؤدّي إلى حدوث مشاكل عمليّة تجعل من فهمنا للوحي وإدراكنا للشريعة محلاً للشكّ والترديد، وفي مثل هذه الحالة تضعُف قدرة الفكر الدينيّ الذي نحمله، ولكن وبملاحظة أنّ الأصل في الدين أن يملك مثل هذه القدرة يُعلم أنّ الإشكال هو في فهمنا لهذا الدين وفي صحّة وصدق الفكر الدينيّ الذي نحمله. ولذا يتّجه بعض المفكّرين الدينيين، وفي ظلّ إيمانهم بامتلاك الدين لهذه القدرة، ناحية تجديد النظر في الفكر الدينيّ لأنّهم يعتقدون أنّ الدين متى أمكن فهمه بشكلٍ صحيح، فإنّه سوف يتلاءم مع مختلف الظروف والمُعطيات. ويقوم أصحاب هذه النزعة التجديديّة بتقديم رؤية جديدة للنصوص الدينيّة تُثبت قدرة الدين على أداء الدور المطلوب منه. وما يحصل في مثل هذه الحالات هو أنّ أصحاب الفكر الدينيّ لا شكّ لديهم في أنّ الدين موصوف بهذه الصفة المذكورة، وحيث يرون عجز ما يتمّ عرضه على أساس أنّه من الدين عن أداء الدور الموكول إلى الدين، غير أنّ ما يقع في دائرة الشكّ لديهم هو هذا التصوّر الدينيّ والفكر الدينيّ الذي نحمله، ولذا يتّجهون للسعي نحو عمليّة إعادة

فهم الدين، ونتيجة عملية إعادة الفهم هذه هي تجديد الفكر الدينيّ مع توافر سائر الشروط.

إنّ أهمية تقديم رؤية جديدة وتلقّ دينيّ جديد تظهر في حفظ هذه الرؤية الجديدة للدين أو إحيائها له، وهذا الأمر هو الذي يشكّل نقطة الفرق بين التجديد في الدين وبين التحريف. وكما هو معلوم لدينا فإنّ تحريف الدين كما يُمكن أن يتمّ من خلال وضع الحديث ونحو ذلك، يُمكن أن يتمّ أيضاً من خلال تقديم رؤية دينيّة جديدة. ولذا فإنّ ما يُشكّل حداً فاصلاً بين التجديد والتحريف هو في أنّ التجديد يُظهر قدرة الفكر الدينيّ على الاستجابة للمُتغيّرات الحاصلة، وأمّا التحريف فمجاله تأمين المصالح الخاصة بأشخاص معينين أو جماعات معينة. ففي تجديد الفكر الدينيّ تتمّ إعادة القوّة والقدرة لهذا الفكر، وأمّا في حالات التحريف فإنّ ما يحصل هو تأمين المصالح غير المشروعة لأشخاص أو جماعات متلبّسة بلباس الدين.

وواقع الحال هو أنّ جماعةً من الناس يرون أنّهم متى أضفَوا على مصالحهم غير المشروعة وغير المحقّة عنواناً دينيّاً فإنّ ذلك سوف يكون سبباً للوصول إلى تلك المصالح، فيُقدمون على تحريف الدين والاستمداد من مشروعيّة الدين مشروعيّةً لمصالحهم غير المُحقّة، ولذا نرى كيف يسعى الحُكّام الظلّمة وأصحاب رؤوس الأموال، وعلى مرّ التاريخ، لإلباس ما يقومون به لباس الدين.

نعم، لا بدّ لنا من الاعتراف بأنّ الفصل والتمييز بين التحريف والتجديد أمرٌ في غاية الصعوبة في بعض الموارد. وذلك حيث لا نملك شفافيّة ووضوحا في بعض الموارد ليُمكن التمييز فيها بين التحريف

والتجديد التي تفتقر إلى الشفافية والوضوح. ولكن ما ينفع في هذا المجال هو الاستفادة من منهج النقد التاريخيّ، والمقايسة بين الفكر الدينيّ الجديد وبين النصوص الدينيّة الرئيسيّة، وملاحظة العلاقة بين السُلطة وبين الفكر الدينيّ، وكذلك ملاحظة الظروف المُحيطة بالمنظّر لهذه الرؤية الدينيّة الجديدة، ولا شكّ في أنّ كلّ طريق من هذه الطرق فيه كلامٌ مفصّل لا بدّ من التعرّض له في محلّه[1].

3 ـ **أن يكون قابلاً للنقد العقلانيّ**: المؤشّر الثالث لعمليّة تجديد الفكر الدينيّ هو في أن يكون قابلاً للنقد العقلانيّ. فالرؤية الجديدة التي يتمّ تقديمها للنصّ الدينيّ لا بدّ وأن تكون قابلة لذلك، وهي إنّما تكون مُعتبرة متى أمكنها أن تكون بمنأى عن النقد العقليّ. أو على الأقل أن لا تكون مغايرةً للموازين العقليّة.

وأساس هذه الخصوصية تنبع من ضرورة استمراريّة قدرة الفكر الدينيّ في نمطه الجديد، وكذلك من اعتماد المفكّرين المُجدّدين في تقديمهم لرؤيتهم الجديدة للنصّ الدينيّ على ما يملكونه من عقلٍ، وحيث تكون هذه الرؤية نتاجاً عقلانيّاً يجب أن تتمتّع بمزايا القضايا العقليّة، ومن جملة هذه المزايا قبولها للنقد العقلانيّ من قِبَل الآخرين؛ أي أنّ مجرد دعوى تقديم فكر ما لا يُثبت كونه عقلانيّاً، بل إثبات ذلك يتوقّف على قيام النقّاد بإضفاء صفة الصحّة عليه.

إنّ إثبات النزعة العقلانيّة لدى المفكّرين المُجدّدين لا تتوقّف على

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت؛ ضيمران، محمد وعبادي شيرين، ميشيل فوكو، دانش وقدرت؛ سروش، عبد الكريم، حكومت ديمكراتيك ديني، (الدولة الديمقراطية الدينية)، وله أيضاً: مدارا ومديريت.

بذل جُهد كبير؛ لأنّ أساس قيامهم بعملية التجديد هو نتاج نزعتهم العقلانيّة تلك في ما يرتبط بالمُعطيات النظريّة أو العمليّة المعاصرة، أو بالعلاقة مع مختلف النواحي الدينيّة وغير ذلك. ولذا يلجأ أكثرهم إلى الاستدلال العقلي من أجل الدفاع عن دعاواه، ويدعو مخاطبه إلى التسليم بهذه الأدلّة بالاستعانة بالأصول العقلية المسلّمة أو توجيه نقده العقلانيّ إليها. من هنا، نجد في دفاع «النائينيّ» عن مشروعيّة المشروطة، وسعي «شريعتي» لأجل تظهير الوجوه الأيديولوجيّة للإسلام، والحلّ الذي قدّمه «سروش» للجمع بين الدين والديمقراطيّة، نماذج لهذه النزعة العقلانيّة لدى المفكّرين المجدّدين، كما أنّ هذه الأفكار كافة تحمل قابلية أن تكون محلاً للنقد العقلانيّ.

ومن المهم أن نُشير هنا إلى أنّ المراد من النقد العقلانيّ هو معناه الأعم؛ أي أن يكون الفهم الجديد قابلاً للنقد من خلال استخدام الأدوات المنطقيّة، التجريبيّة أو النقليّة التي تكون حاكمة عليه، أو توجيه أسهم النقد إلى هذه الرؤية الجديدة من خلال استخدام أدوات أخرى أو ملاحظة جوانب مختلفة. وعليه فدائرة النقد لا تنحصر بالأدوات المنطقيّة التي هي أدوات لنقد البراهين العقليّة.

كذلك من المهم الإشارة إلى أنّ خصوصية قبول النقد العقلانيّ هي الحدّ الفاصل بين التجديد والتحجّر، لأنّ أهل التحجّر يرون العقل البشري عاجزاً عن توجيه نقده للمقولات الدينيّة، ويعتبرون أنه يتّصف بالنقصان وأنّ مُعطياته عُرضة للتبدّل والتغيّر دائماً، وذلك خلافاً للدين الذي هو من تجلّيات الوحي الإلهيّ. ولذا صحّ وصفه بالكمال والثبات. فتوجيه الناقص والمتبدّل نقده للكامل والثابت هو بنفسه أمرٌ غير عقلانيّ،

وفي حالات التعارض بين المُعطيات العقليّة والمقولات الدينيّة، يجب تقديم المقولات الدينيّة لأن لها الأولوية، وتجاهل المُعطيات العقليّة، لأنها تكون مقبولة ما لم تتعارض مع المقولات الدينيّة.

إنّ أهل التحجّر في استدلالهم هذا، وإن كان هو أيضاً من الاستدلالات العقليّة ومن الممكن توجيه أسهم النقد العقلانيّ إليه، وعلى الرغم من تعرّضهم للبحث عن امتلاك العقل مقوّمات نقد المقولات الدينية أو عدم امتلاكه لذلك؛ وتبنيّهم في النتيجة مقولة أنّ العقل لا يملك مثل هذه المقوّمات، فإنّهم يبنون على هذا الفهم المُسبق والأصل الموضوعيّ في بنائهم لرؤية دينيّة غير عقلانيّة، ويسعون للترويج لهذه الرؤية، وبهذا يقع الجمود في الدين. وهذا التحجّر قد يشمل مجالات مختلفة من العلوم الدينيّة كالفلسفة، والتفسير وغير ذلك، ولا ينحصر بمجال خاص.

وأمّا أصحاب الفكر التجديديّ فإنّهم، وخلافاً لأهل التحجّر، يتّجهون لرفض أيّ نوع من التعارض بين الدين والعقل؛ لأنّه ـ كما تقدّمت الإشارة إليه عند الحديث عمّا يملكه الدين من القدرة على الاستجابة لمُتطلّبات الحياة ـ فإنّ الدين يحكي عن قول الله، وأمّا القضايا العقلية فإنّها تحكي عن فعل الله، ولمّا كان التعارض بين قول الله (عزّ وجلّ) وفعله مستحيلاً كان التعارض بين الدين والعقل مستحيلاً. ويرى أصحاب نزعة التجديد اعتماداً منهم على هذه المقدّمة، أنّ ظهور أيّ نوع من التعارض بين الدين والعقل إمّا أن يكون ناشئاً من الخطأ في المُدرَك العقليّ الذي توصلّنا إليه، أو من الخطأ في فهمنا للمقولات الدينيّة، ومن الطبيعي أن يقع التعارض بين الفهم أو الإدراك الصحيح وبين الفهم أو

الإدراك الخاطئ، بل قد تجد بعض الحالات التي يكون فيها كلا الفهمين والإدراكين خاطئاً، ومن الطبيعي أن يقع التعارض بين فهمين وإدراكين وقعا في الخطأ والاشتباه. ولذا يعتقد أصحاب نزعة التجديد خلافاً لأهل التحجّر، أنّه لا بدّ عند قيام أيّ نوع من أنواع التعارض، من أن لا نُعطي الأولوية لما يكون بحسب ظاهره دينيّاً ونقدّمه على المُعطى العقلي، بل يجب أن نقع في الشكّ والتردّد في صحة كلا الفهمين والعمل على ما نطمئن إليه بعد مراجعة فهمنا الدينيّ أنّه يتمتّع بالصحّة فلا بدّ من التردد في صحة فهمنا العقليّ، وأمّا لو ثبت لدينا صحّة المُعطى العقليّ فلا بدّ لنا من تصحيح فهمنا الدينيّ، والتجديد هو نتاج الحالة الثانية.

وأخيراً فإنّ النزعة العقلانيّة لدى المفكّرين المجدّدين هي ذلك النوع من الطُمأنينة التي وصفها «عمانوئيل كانط» في مقالته المعروفة (ما هو التنوير؟) ويرى فيها أنّ جوهر النزعة المستنيرة هي في التفكير المستقلّ ونفي أيّ نوع من القيم الفكريّة، كما يرى أنّه في الوقت الذي لا بدّ للأفراد من مراعاة ما يؤمنون به في حياتهم العملية، فإنّ عليهم في مقام الفكر وإبداء الرأي أن يتجرّدوا من أيّ قيم فكريّة[1]. وأصحاب نزعة التجديد مع التزامهم (عن التفات أو بدون التفات) بالفصل بين الدين وبين الفكر الدينيّ، لا يرون للفكر الدينيّ القائم أي نوع من القيمومة عليهم، بل يلجأون إلى نوع من الاستقلاليّة في سعيهم للوصول إلى فهم أكثر صحّة للنصوص الدينيّة.

ولكن هذا لا يعني أنّ الموقف الذي يتّخذه أصحاب نزعة التجديد مُنتزعٌ من أفكار «كانط». بل وكما ذكرنا، فإنّ كلام «كانط» كان توصيفاً

---

(1) «كانط»، در پاسخ به پرسش روشنگري (جوابا عن سؤال: ما هو التنوير؟).

منه للمستنيرين. وواقع الحال أنّ نزعة التنوير هذه لها تاريخ قديم ولكن المستنيرين، وفي فترات تاريخيّة مُتتالية، كانوا على الهامش وكانت السيطرة لصالح السطحيين أو القشريين.

وقد يُسأل: إذا أراد المستنيرون نفي أيّ نوعٍ من القيم الفكريّة على نمط تفكيرهم، أفلا يدفعهم ذلك إلى توجيه نقدهم للدين نفسه ولرسالة الوحي؟ والجواب أنّ نفي القيم الفكريّة إنّما هو في القضايا الإنسانيّة؛ والمنفي هو أن يكون للإنسان العادي قيمومة على سائر الناس، وإلّا فمتى علمنا مضمون رسالة الوحي فإنّ المفروض علينا اتّباعها ولو وقع التعارض بينها وبين ما يظهر كونه عقليّاً من الأفكار من التصرّف في هذه الأفكار. ولكن ما يقع عادة هو أنّ جماعة من الناس يسعون لجعل ما يُدركونه من الدين ومن رؤيتهم للنصّ الدينيّ عين الدين، وفرض ذلك على الآخرين، أو أن يقوم بعضهم بتقديم رغباتهم ومصالحهم غير المشروعة ضمن قالب دينيّ تحريفاً منهم للدين وإضفاءً للقداسة على ما يرونه لمنع غيرهم من توجيه النقد إليهم. وهذه هي الموارد التي يرفضها أصحاب نزعة التجديد. ثم إنّ النزعة العقلانيّة لدى المستنيرين تُؤمن بعدم امتلاك العقل مقوّمات نقد الوحي وهذا أمرٌ يُؤكد عليه «كانط» نفسه؛ لأنّه يرى أنّ الرأي المُعتبر عقلاً هو الرأي الذي يقوم على أساس التجربة مع أنّ الوحي لا طريق للتجربة العلميّة إليه. من هنا لا يملك العقل مقوّمات رفض الوحي أو تأييده. ولذا يجعل «كانط» الوحي في دائرة الإيمان، وقد كان هو بنفسه من عداد المؤمنين[1]. فالفرد الحامل لصفة الإيمان يعتقد، ونظراً لإيمانه الذي يقوم على مقدّمات عقلانية

(1) وارناك، جفري، حوار حول كانط.

وعلميّة بحقانيّة كلّ ما جاء به الوحي، وكونه مُستنيراً لا يبعث على الخلل في اعتقاده هذا، فإنه يفتح الباب أمامه كي لا يرى في كلٍّ ما يُدّعى أنّه من الوحي مقبولاً، وأن لا يرى في كلام كلٍّ من يُطلق على كلامه أنّه من كلام الله أمراً يجب اتّباعه، ولذا يقوم بوظيفة توجيه النقد العقلانيّ للفكر الدينيّ، ويرى في ما يتوصّل إليه أمراً يقبل النقد العقلانيّ أيضاً.

4 ـ المحافظة على خلوص الفكر الدينيّ وأصالته: مضافاً إلى ما تقدّم من ضرورة امتلاك الفكر الدينيّ حتى يكون تجديدياً للقدرة على الاستجابة لكل المُتطلّبات وكونه قابلاً للنقد العقلانيّ، فمن الضروري أن يحمل صفة أخرى ليكون من مصاديق الفكر الدينيّ التجديديّ. وهذه الصفة هي آخر المؤشّرات للفكر التجديديّ، وهي عبارة عن محافظته في مضمونه على الخلوص من الشوائب وكونه فكراً دينيّاً أصيلاً.

ولا يفوتنا أن نُوضح أنّه ليس معنى كون الفكر الدينيّ خالصاً أن يكون ثابتاً[1]. بل وكما ذكرنا سابقاً أنّ هذا الفكر أمرٌ مُتغيّر، وإن كان نفس الدين من الأمور الثابتة. ويبدو أنّ المراد من المحافظة على خلوص وأصالة الفكر الدينيّ توافر أمرين على الأقل: الأول هو أن لازم كون الفكر دينيّاً أن لا يختلط بأيّ فكر آخر. وهذا الأمر لا يعني رفض استفادته من الفكر الآخر أو رفض استفادة الآخر منه، بل أن لا يحصل الخلط في هذه العلاقة المُتبادلة بين الفكر الدينيّ وغير الدينيّ بنحو لا يُمكن الفصل بينهما، وبهذا يتلبّس الفكر غير الدينيّ لباساً دينيّاً. كما أنّ المقصود هنا ليس عدم ارتباط الفكر الدينيّ بمصالح الأفراد أو الجماعات بمختلف أنواعهم، وذلك لأنه يسعى لتأمين المصالح المشروعة للبشر،

---

(1) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص248.

بل المقصود هنا عبارة عن وجود حدّ فاصل وشفّاف بين هذا الفكر والمصالح المشروعة من جهة والمصالح غير المشروعة من جهة أُخرى، ليحترز بذلك وإلى حدّ كبير من جعل الدين في خدمة تأمين المصالح غير المشروعة لبعض الناس. وهنا يجب التذكير بأنّ بيان هذا الأمر لا يرجع إلى الغفلة أو تجاهل الدراسات الموجودة حول مسألة الارتباط اللصيق بين السلطة والمعرفة[1]، بل بملاحظة أمرٍ آخر وهو أنّه لا بدّ من التحكّم بهذا الارتباط القائم بالنحو المُمكن، والاحتراز من الآثار السلبيّة المترتّبة عليه. ولذا فإنّ الاطّلاع على هذا الارتباط يجب أن يُستفاد منه لوضع اليد على الحدّ الفاصل بين السُلطة والمعرفة والحؤول دون وقوع المعرفة تحت التأثير السلبيّ للسلطة، لا أن نقوم بالاعتراف بأيّ ارتباط موجود بينهما، ونجعل منه أداةً لتبرير فكرٍ غير صحيح.

وهنا تبرز ضرورة المحافظة على خلوص وأصالة ونزاهة الفكر الدينيّ بما يتضمّنه المعنى الأول؛ أي ضرورة عدم وجود أفكار غير دينيّة دخيلة فيه وهو الحدّ الفاصل بين التجديد من جهة وبين التلفيق والالتقاط من جهة ثانية. لأنّه في حالات الالتقاط والتلفيق تجد أنّ الفكر غير الدينيّ قد أصبح دخيلاً وتلبّس لباساً دينيّاً، وعليه، وحذراً من الوقوع في الالتقاط الذي هو من أهمّ الآفات التي تقع فيها عمليّة التجديد ينبغي السعي للتعمّق في النصوص الدينيّة والعمل على فهمها بشكل أدقّ، والإقدام على تفسيرها من خلال الاعتماد على الأصول الموضوعة المنقّحة مسبقاً[2].

---

(1) لا سيما في بعض المصادر كـ: فوكو، ميشال، سوزه وقدرت.

(2) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت؛ ص305.

وأمّا المعنى الثاني لخلوص الفكر الدينيّ وأصالته فهو ناظرٌ إلى لزوم عدم دخول المصالح الخاصة بالفرد أو الجماعة، وهذا هو الحدّ الفاصل بين التجديد والتحريف. وكما ذكرنا فإنّ التحريف يتعلّق بحفظ وتأمين المصالح غير المشروعة الخاصة بالفرد أو الجماعة، وذلك من خلال إلباسها لباساً دينيّاً، وفي سبيل منع الوقوع في التحريف، لا بد من إخضاع الرؤية الجديدة للتحليل التاريخيّ ولقواعد علم الاجتماع واختبارها بذلك لمعرفة مقدار تدخّل المصالح غير المشروعة للفرد أو الجماعة في الرؤية الجديدة.

من خلال ما تقدّم ذكره من مؤشّرات لعمليّة تجديد الفكر الدينيّ يُمكننا الوصول إلى تعريف واضح نسبياً لهذه العملية. وعلى أساس هذا التعريف يكون التجديد عبارة عن: «انتزاع وتقديم رؤية جديدة للنصوص الدينيّة بنحو يكون الهدف من ذلك جعل الفكر الدينيّ قادراً على الاستجابة لكل مُتطلّبات الحياة، ويكون محتواه قابلاً للنقد العقلانيّ والقيام بعمليّة التجديد مع المحافظة على خلوص وأصالة الفكر الدينيّ».

وهذا التعريف المذكور أعلاه يعتمد على ما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً من المُقتضيات المنطقيّة لإعادة فهم النصّ الديني. وبعبارة أوضح، يقوم هذا التعريف على أساس ضرورة الفصل بشكل شفّاف وواضح بين التجديد وبين سائر أنواع التبدّل التي تطرأ على الفكر الدينيّ والرؤى الجديدة المطروحة للنصوص الدينيّة، إنّما تندرج ضمن الرؤى التجديديّة لهذا الفكر متى كانت مُشتملة على الضوابط المذكورة في التعريف. ومن الطبيعي أن يقع الخلل في انطباق بعض الضوابط عملاً على الرؤية الدينيّة الجديدة التي يقوم المفكّر الدينيّ بتقديمها، إمّا بنحو يشملها بتمامها أو

بنحو يشمل بعض أجزائها ويقع في مشكلة الالتقاط. كما اتّضح ممّا تقدّم أنّ المفكّر الدينيّ لا يجعل من دائرة عمله ضيقة بإطار عملية التجديد بل يُبدي اهتماماً بإصلاح الفكر الدينيّ وإحيائه. ولذا ينبغي الاحتراز من الأحكام المطلقة، والعمل من خلال المعالجة الدقيقة للأفكار الدينيّة التي يطرحها المفكّر الدينيّ على الفصل بين ما يكون تجديداً وما يكون من سائر الأقسام، والعمل على دراستها مفصلاً. وإذا توصلنا إلى هذا فإنّ ما علينا معالجته هو البحث عن الأسباب التي تدعو للتجديد.

ب ـ أسباب التجديد

يُمكن تصنيف الأسباب التي تدعو للقيام بعمليّة تجديد في الفكر الدينيّ إلى صنفين: الأول يرتبط بالمُعطيات النظريّة الجديدة، والآخر يرتبط بالمُتغيّرات العمليّة الجديدة.

1 ـ المُعطيات النظريّة: ذكرنا آنفاً أن التعارض لا يمكن أن يقع بين الدين وبين المُعطيات التي يصل إليها الإنسان من دراسته للوجود وللطبيعة، وأنّ الدين يملك القدرة على الحضور وعلى أن يكون له دور في كلِّ زمان ومكان. ولو أردنا الإشارة إلى حالةً نصل فيها إلى سلسلة من الاكتشافات العلميّة الجديدة الدينيّة أو العقليّة والعلميّة تكون خاضعة لمنهج علميّ مُقنّن ويقع التعارض بينها وبين الفهم القائم عن الدين، ففي هذه الحالة سوف يعتبر بعض المفكّرين الدينيين هذا التعارض من النوع الذي يقع بين الاكتشافات العلميّة وبين الفهم الخاطئ، وذلك لأنّ الأصل هو عدم وقوع التعارض بين المُعطيات الجديدة وبين الفهم الصحيح، ولذا يتعيّن أن تخضع الرؤية القائمة للنصوص الدينيّة لعمليّة تغيير وذلك في سبيل رفع هذا التعارض.

وتوضيح ذلك أنّ المُعطيات النظريّة الجديدة لها تأثيرها على الرؤية الدينيّة القائمة في مجالين مُختلفين، الأول يرتبط بالمُعطيات الداخليّة للدين، والآخر يرتبط بساحة المُعطيات الخارجة عن الدين.

أما المُعطيات الداخليّة للدين، فهي عبارة عن نتاج الدراسة الدقيقة والمنهجيّة للنصوص الدينيّة، وهي مُستمدّة وقبل أيّ شيء آخر من المعرفة الدينيّة لصاحب الفكر الدينيّ. فالمفكّر الدينيّ يتمكّن من خلال طرح أسئلة متنوّعة حول بعض المفاهيم الدينيّة، وتقديم فرضيّات متعدّدة حول العلاقة بين هذه المفاهيم وقيامه بدراسة النصوص الدينيّة من مختلف الزوايا للوصول إلى حقائق جديدة. وهذه الحقائق الجديدة سوف تدعوه إلى إعادة النظر في الرؤية السابقة التي كان يحملها عن النصوص الدينيّة، وهذا هو ما يُطلق عليه التجديد أو إعادة فهم الفكر الدينيّ. وبسبب الارتباط القائم بينهما يؤدّي هذا التحوّل في فهم المفكّر الدينيّ لنصّ دينيّ، إلى تغيير فهمه حول سائر النصوص، لأنّه من الممكن أن يقع التعارض بين هذا الفهم الجديد والفهم الذي يحمله لسائر النصوص الدينيّة، وهذا الأمر يدفع بهذا المفكّر الدينيّ، وفي سبيل رفع التعارض، إلى إعادة تكوين فهمه لسائر النصوص الدينيّة.

وقد يقال هنا: إنّ الدراسة التي يقوم بها المفكّر الدينيّ حول النصوص الدينية، وتوصّله إلى معان جديدة، خاضعة دائماً لما يملكه من معارف غير دينيّة[1]، ولذا لا يُمكننا اعتبار هذه المعاني الجديدة مُعطيات دينيّة مستقلّة، أو اعتبارها نتاجاً لدراسة تقوم على عناصر من داخل

---

(1) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت.

الدين، أو بعبارة أُخرى اعتبار هذه المُعطيات معرفة دينيّة. ولكنّنا جواباً عن ذلك نقول: إنّ هذه المُعطيات وإن كانت تعتمد على سلسلة من المباني والمعارف غير الدينيّة، ولكنّ تأثير هذه المعارف، عن قصد أو عن غير قصد، هو في درجة متأخّرة من الأهميّة؛ لأنّ أهميّتها لا تبلغ حدا يجعل من المُعطيات الجديدة مدينةً لها تماماً، بل إنّ الدور الأساسي في حدوث هذه المُعطيات يقع على عاتق المعارف الدينيّة التي يملكها صاحب الفكر الدينيّ. أما في غير هذا الفرض فلن يكون أيّ نوع من المعارف البشريّة سبباً مُنتجاً للمعرفة لأنّ المعارف البشريّة كافة تعتمد على سلسلة من المعارف التي تعود إلى مجال معرفيّ آخر. وفي هذا المجال يقوم المفكّر الدينيّ، واعتماداً منه على ما يملكه من معارف غير دينية وعن غير قصدٍ منه في الغالب، بدراسة النصوص الدينيّة للوصول إلى مُعطيات جديدة. وهذا الأمر يقوم به أيضاً أصحاب الفكر في المجالات المعرفيّة الأُخرى غير الدينيّة؛ أي أنّهم واعتماداً منهم على ما يملكونه من معارف لا ترتبط بمجال اختصاصهم يقومون، وعن غير قصد غالباً، بدراسة الموضوعات التي ترتبط بمجال اهتمامهم للوصول إلى مُعطيات جديدة. وبهذا اللحاظ تكون المعرفة الدينيّة معرفة مُنتجة أيضاً.

وإذا تجاوزنا البحث عن دور المعارف الدينيّة إلى البحث عن دور المعارف غير الدينيّة في تجديد الفكر الدينيّ، ففي هذا المجال قد نجد أنّ مُعطى نظريّاً جديداً في العلوم والمعارف غير الدينيّة سواء كان عقليّا، نقليّاً، تجريبياً أو عرفانيّاً يُوجب تبدّلاً في فهمنا للنصّ الدينيّ. وهنا يكون هذا الفهم الجديد مديناً وقبل أيّ شيء آخر للمعارف غير الدينيّة. وهذا الأمر يجري أيضاً في المعارف غير الدينيّة؛ أي أنّ مُعطى فيزيائيّاً جديداً

قد يُوجب تبدّل المُعطيات الموجودة في العلوم الأخرى. وهذا التبدّل يتمّ تقديمه على أساس أنّه مُعطى جديد ومعرفة جديدة، وهو في واقعه ناتج من التبدّل الحاصل في مجموعة من المعارف البشريّة، والدور الأساسيّ في عملية التبدّل الحاصل يرجع إلى هذا المُعطى الجديد الواقع في مجال معرفيّ آخر، مع أنّ المعارف الموجودة في سائر العلوم يكون لها دور فرعيّ في مجال المعارف الداخليّة.

ولمّا كانت المُعطيات النظريّة الداخليّة للدين أو الخارجة عن الدين تتحقّق بشكل تدريجيّ، كانت عمليّة تجديد الفكر الدينيّ أمراً مستمرّاً؛ وكلّما توصلنا إلى مُعطيات نظريّة واسعة كان مجال التجديد في الفكر الدينيّ واسعاً[1]. وما يُلفت النظر هنا هو أنّه، وفي ظلّ العولمة الفكريّة، يتوثّق هذا الارتباط بين الفكر الدينيّ والفكر غير الدينيّ، ونجد أنّه في حالة تزايد، وهذا الأمر يدفع علماء الدين إلى القيام بدراسات أوسع وتقديم مُعطيات جديدة حول النصوص الدينيّة لأجل تقديمها في سوق الفكر العالميّة، كما يدفعهم إلى ملاحظة وتتبّع المُعطيات النظريّة الحاصلة في أقصى نقاط العالم بشكل أسرع وأدقّ، هذه المُعطيات التي لها تأثير على الفكر الدينيّ المتبنّى لديهم. وهذا الأمر يُؤدّي بهم إلى إعادة النظر في ما لديهم من نظريّات دينيّة، ومن هنا، يُمكن النظر إلى العولمة على أنّها تُشكّل سبباً في وجود ظروف مساعدة لتجديد الفكر الدينيّ.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول حقيقة وأنواع وقواعد تأثير المعارف غير الدينية في المعارف الدينية راجع: عبد الكريم سروش، بسط تجربة نبوي، ص ص 93؛ 279 ـ 283؛ 425 ـ 426.

ففي ظاهرة العولمة نجد أنّ المعارف البعيدة عن متناول اليد والمُعطيات العلميّة، العقليّة والجماليّة المعرفيّة التي يتمُّ التوصّل إليها في أقصى نقاط العالم، تصل بفعل وسائل الاتصال وبسرعة لا يُمكن تصوّرها إلى سائر الناس. فالعين التي يحملها الإنسان في ظلّ العولمة هي كالعين المسلّحة. وهو يلحظ التبدّل الذي يقع في أبعد الأمكنة ويُدرجه ضمن حساباته.

وكمثالٍ على ذلك، لو اطّلع الإنسان على تعريف جديد عن الإنسان وعن الكون، وكان هذا المعنى أرجح من غيره من المعاني، فإنّ هذا الأمر لن يدع سائر ما لديه من متبنّيات فكريّة على حالها. بل لو كان هذا الإنسان مفكّراً دينياً، فإنّ الأمر سوف ينتهي به إلى العمل على تجديد الفكر الدينيّ؛ لأنّ متبنّياته الفكريّة السابقة قامت على أساس تفسير خاطئ للإنسان والكون، وبعدما يتبيّن له خطأ ذلك التفسير سوف تفقد الكثير من هذه المتبنّيات اعتبارها، ولا بدّ لهذا المفكّر من إعادة فهمه للنص الدينيّ على أساس هذه المُعطيات الجديدة بنحو يكون فهمه الجديد هذا للنصّ الدينيّ مُتناسباً مع هذه المُعطيات[1].

إذاً في ظلّ العولمة سوف يتّسع حجم المُعطيات النظريّة الأمر الذي يزيد من القدرة على تجديد الفكر الدينيّ بشكل غير عاديّ، ولذا كان هذا التجديد في مرحلة مصيريّة ويخوض تجربة جديدة.

ولا بدّ لنا هنا من التأكيد على أمر له أهميّته وهو أنّ التجديد لا يقع

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت؛ عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت.

بنحو واحد في مقابل المُعطيات النظريّة المختلفة، بل إن للمُعطيات النظريّة التي تحمل، إضافة إلى المتانة النظريّة، قوّة جذب في البُعد العاطفيّ وفي الشعور أو في البُعد العمليّ، حيث تكون أكثر التصاقاً بالظروف المُحيطة؛ وصادرة ممن يملك موازين القوى، أن لهذه المعطيات أثراً أبلغ في إعادة فهم النصوص الدينيّة. ومثال ذلك، لو لاحظنا المُعطى الصادر عمّن يملك ميزان القوّة في العالم كما لو أنّ الاتجاه الفكريّ المحدّد كان ممّا يتبنّاه مفكّرو دولة من الدول المتقدّمة أو كان مما يرتبط بمصالح المخاطبين بشكل أشدّ، فإنّه سوف يكون أشد تأثيراً من الاتجاه الآخر الذي يفقد هذه المزيّة. كما أنّ اتجاهاً معيّناً قد لا يملك القدرة على التأثير في زمان معين نتيجة عدم ارتباطه بأحدٍ ممّا يملك موازين القوّة، فيما يملك القدرة على التأثير في زمان لاحق نتيجة امتلاكه ما يرتبط به بموازين القوى. وهذا الأمر يكفي لإدراكه بسهولة ما تقدّم التعرّض له في الفصل الأول حول منطق المنافسة.

2 ـ **المُتغيرات العمليّة**: قد تُؤدّي بعض المُتغيّرات التي تقع على أرض الواقع في بعض الموارد لتجديد الفكر الدينيّ. ولأجل توضيح هذا الأمر نُعيد التذكير بأنّ أحد المعنيين المتقدّمين لمسألة امتلاك الدين للقدرة على الاستجابة لمُتطلّبات الحياة هو في حضوره ويلعب دوراً في مختلف الأزمنة والأمكنة. ومن المعلوم لدينا أيضاً أنّ الحاجات الإنسانيّة تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأسباب. فلو حصل في حالة من الحالات أن عجِزَ الفهم الدينيّ عن الاستجابة لهذه الحاجات العمليّة للإنسان، فإنّ ما سوف يتّجه إليه بعضهم هو العمل على تغيير فهمهم للنصّ الدينيّ، والنظر إلى فهمهم السابق على أساس أنّه فهمٌ خاطئ للنصّ الدينيّ.

وتفصيل ذلك أنّ المُتغيّرات العمليّة قد تُؤدّي إلى حدوث تغيير في الأنظمة الاجتماعيّة، وتبدّل في الظروف المعيشيّة للناس، وبروز مشاكل جديدة بيئيّة وغيرها. وهذه المُتغيّرات سوف تكون سبباً لتغيّر المُتطلّبات البشريّة. ففي المجتمع الإقطاعيّ هناك نوعٌ خاصٌ من القوانين الحقوقيّة، ولو وقعت عمليّة التغيير في هذا النظام الاجتماعيّ وتبدّل إلى نظام اجتماعيّ رأسماليّ، فلن يكون هناك حاجة إلى تلك القوانين الحقوقيّة السابقة ينبغي تدوين نظام حقوقيّ جديد، وكذلك الحال في مجال الفكر. فالنظام الفكريّ الذي يتلاءم مع نوع خاص من النُظُم الاجتماعيّة لا بدّ وأن يناله التغيير مع تبدّل النظام الاجتماعيّ الحاكم. وهذا الأمر ملحوظٌ بشكل واضح في الحياة العمليّة. فالفكر الذي يقوم على أساس ظروف خاصة مُحيطة بالاجتماع الإنسانيّ سوف يفقد قيمته مع تبدّل تلك الظروف الاجتماعيّة. وفهمنا للنصوص الدينيّة غير مُستثنى من هذه القاعدة، بل إنّ بعض المُتغيّرات التي قد تطرأ في الواقع الخارجي قد تُؤدّي إلى فتح الباب أمام بعض المعاني الجديدة المخبوءة في النصوص الدينيّة.

ومن المهم أن نُعيد التأكيد هنا على أنّ نفس الدين ورسالة الوحي الكتاب والسُنّة لا طريق فيهما للتغيير والتبدّل، وذلك لأنّهما من عند الله (عزّ وجلّ) المُحيط بمبدأ هذا الإنسان ومنتهاه ومصيره، بل ما يخضع للتأثير بسبب اختلاف الظروف المُحيطة في الواقع العمليّ هو الفهم البشريّ للنصوص الدينيّة؛ لأنّ المعرفة البشريّة معرفة محدودة وليست مُطلقة. فأيّ تغيير في الظروف الاجتماعيّة، والأوضاع المعيشيّة، والتطوّر التكنولوجيّ وغير ذلك، قد يُؤدّي إلى تطوّر فهم الإنسان للنصّ الدينيّ والاتجاه به نحو عمليّة التجديد.

وتسليطاً للضوء بشكلٍ واضح على ما ذكرناه، نُشير إلى مثالين ذكرهما إقبال اللاهوري في كتابه: «تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام». فهو يطرح في المثال الأول مسألة النظام السياسيّ ويرى ضرورة الاجتهاد فيها، فهل يجب أن يبقى نظام الخلافة هو النظام السياسيّ الحاكم في الإسلام؟ ولأجل بيان أنّ الجواب هو بالسلب، يُمهّد ببيان بعض المُتغيّرات العمليّة، ويرى أنّ بلاد الإسلام متى كانت موحّدة وكانت أمّة الإسلام أمّة واحدة، أمكن أن يكون النظام السياسيّ هو نظام الخلافة. ولكن بعد انقسام العالم الإسلاميّ إلى دول سياسيّة مستقلّة فلن يعود نظام الخلافة نظاماً عمليّاً بل سوف يفقد اعتباره وجدواه ولا يكون مؤثراً في ظلّ الظروف المُحيطة بالعالم الإسلاميّ وبالمسلمين[1].

وأما المثال الآخر الذي يذكره «اقبال اللاهوري» فيرجع إلى استعراض رأي القاضي «أبو بكر الباقلانيّ»؛ ألم يقُم بحذف شرط كون الخليفة من قبيلة قريش نظراً لسقوطها السياسيّ وعدم تمكّنها من القيام بوظيفة قيادة العالم الإسلامي؟ بل جزم بهذا الحكم ولم يتجمّد على هذا الشرط، وذهب إلى أنّ هذا الشرط إنّما كان في ظرفٍ كانت فيه قريش تملك السلطة السياسيّة، ومتى فقدت هذا الأمر ولم يعد لها من دور سياسيّ، فلن يكون لاشتراط كون الخليفة منها أيُّ معنى[2].

من هنا، علينا أن نلحظ أنّ تجديد الفكر الدينيّ بسبب قيام مُتغيّرات عمليّة إنّما يكون صحيحاً متى كانت الرؤية الدينيّة السابقة لا تفي للاستجابة لما تفرضه هذه المُتغيّرات من حاجات، وتشتدّ هذه الحاجة

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت، ص205.

(2) المصدر نفسه، ص206.

إلى التجديد متى كانت الاتّجاهات الفكريّة الأُخرى غير الدينيّة قادرة على الاستجابة لذلك. فمن مُنطلق الحاجة إلى أن يبقى للدين وجوده وفائدته على الاستجابة للمُتطلّبات الإنسانيّة، والحاجة أيضاً إلى أن نُثبت أنّه أقدر على الاستجابة لذلك من الاتّجاهات غير الدينيّة، ينبغي أن يتمّ العمل على تجديد الفكر الدينيّ.

وإذا أردنا بيان هذه الفكرة في ظلّ العولمة التي نعيشها الآن، فسوف نجد أنّ المُتغيّرات العمليّة هي في ازدياد غير عاديّ، ونتيجة ذلك تتأثر عمليّة التجديد بالعولمة. بل لعلّ المُتغيّرات العمليّة قبل زمان العولمة تكون ضيّقة ومنحصرة في إطار ما نعيشه نحن من تجربة، وأمّا في ظلّ العولمة فإنّ هذه المُتغيّرات التي تقع بعيدة عنّا قد تُؤدّي بالمفكر الدينيّ إلى أن يُعيد فهمه للنصوص الدينيّة.

وفي ختام البحث عن أسباب تجديد الفكر الدينيّ لا بدّ لنا من بيان أمرين لهما دورٌ أساسيّ هنا: الأمر الأول هو أنّ عمليّة تجديد الفكر الدينيّ، سواء في الحالات العاديّة أم في ظلّ العولمة، لا تتمّ عند كل عمليّة تغيير في المُعطيات النظريّة، أو عند كلّ عمليّة تحوّل في المُتغيّرات العمليّة. بل لا بدّ من توافر بعض الشروط في هذه المُعطيات أو المُتغيّرات. وهذه الشروط هي التي تقدّم التعرّض لها عند بياننا لشروط نجاح أيّ فكرٍ في الساحة الفكريّة العالميّة. والشروط التي ذكرناها هي إحراز تقدّم نسبيّ في الأبعاد التالية:

1 ـ البُعد العقلانيّ.

2 ـ البُعد الشعوريّ والعاطفيّ.

3 ـ البُعد العمليّ.

4 ـ البُعد المرتبط بالاعتماد على امتلاك القوّة.

وهذا الأمر يُمكن تعميمه لشروط نجاح الفكرِ قبل العولمة، كما يُمكن تعميمه لتأثير أي مُتغيّر عمليّ في ظلّ العولمة أيضاً. وبعبارة أوضح، إنّ عملية تجديد الفكر الدينيّ تتمّ مع فرض كون المُعطى النظريّ الجديد يملك في المجموع امتيازاً يفوق فيه المُعطيات السابقة، أو مع فرض كون المُتغيّر العمليّ مُوجباً لإثارة ما يوجب توجيه الاتهام للدّين بعجزه عن الاستجابة لمُتطلّبات الحياة. نعم، لا بدّ من لفت النظر إلى أنّه مع فرض وجود مُعطيات متعدّدة متنافسة أو مُتغيّرات عمليّة كذلك، فإنّ تجديد الفكر الدينيّ يجب أن يتمّ بلحاظ ذلك المُعطى أو المُتغيّر الذي يشتمل على نقاط امتياز أكثر من غيره. كما أنّ من البديهي أنّ الفكر الدينيّ إذا كان حاملاً لصفات تُميّزه عن سائر النُظُم الفكريّة المنافسة له، فإنّ يد التجديد لا تناله بأيّ نحو؛ لأنّ السعي لتجديد الفكر الدينيّ إنّما هو في سبيل إضفاء القدرة عليه للاستجابة لمُتطلّبات الحياة.

كما أنّه لا ينبغي النظر بعين القلق إلى الأسباب والدوافع المتعدّدة التي تدعو إلى تجديد الفكر الدينيّ لا سيّما في ظلّ العولمة، وذلك لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ التجديد وإعادة فهم النص الدينيّ سوف يرشدانا إلى حقائق جديدة في رسالة الوحي الإلهي، وطبقاً لما يذكره «سروش»:

«لا مفرّ تبدل فهم الشريعة، بل إنّ حياته هي في كونه مُتغيرا، ولكنّ المؤمنين بالشريعة ... يملكون الإيمان (وهو ركنٌ مهمّ من أركان العقيدة)، ووعاء الشريعة يملك من القوّة ما يجعله يستوعب كافة هذه

المُتغيّرات... وهذا الإيمان الميتافيزيقيّ هو الذي يجعل لدى أهل الإيمان الجُرأة على مواجهة العلوم الحديثة والأفكار الجديدة...».

لا يقال: إنّ هذا التجديد وهذا الفهم الجديد هو نوعٌ من التراجع المشرّف أمام هجمة سيل الأفكار؛ لأنّ الأمر على العكس، هو نوعٌ من الاندماج والتنافس البطوليّ والأخويّ. فهل الفكر غير التفكّر وهل الفقه غير التفقّه، ولو أنّ التفكّر لم يكن هو ردّ وقبول ونقض وإبرام الأفكار فما هو إذن؟ والتديّن أليس هو الفهم المستمرّ للشريعة؟ ينبغي علينا أن نجعل من فهمٍ خاص للشريعة هو الأصل، ونعتبر أيّ تغيير له نوعاً من التراجع، بل إنّ كلّ فهمٍ يتحقّق في دوّامة المُتغيّرات وكل هيئة تتحقّق نتيجة التجديد المتكرّر، هو الفهم المعقول والمقبول للشريعة. وينبغي أن لا نحدّد النتيجة قبل تحديد المقدّمات، بل إن ما تُوصلنا إليه المقدّمات مهما كان هو عبارة عن النتيجة. فما دام التفقّه موجوداً كان الفقه موجوداً ومتى كان فهم الشريعة مستمرّاً كان الدين باقياً وهذا الفهم هو في حالة تغيّر)[1].

وعليه فإنّ الإقرار بالتجديد، وإن كان مُستلزماً لكون فهمنا للدّين في حالة تغيّر ولتوفير الأرضيّة لظهور قراءات متعدّدة للنص الدينيّ، إلا أنّه لازمٌ لما نعيشه من تديّن وإيمان؛ وعليه سوف نشهد ظهور قراءات متعدّدة مع عدم الاعتراف بالتجديد وعدم جعله أمراً مُقنّناً ومُمنهجاً، وتاريخ الفكر الدينيّ يشهد على ظهور فرق وتفاسير متعارضة ومتنوّعة كثيرة.

---

(1) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص6؛ 185.

والخلاصة أنّنا من خلال التسليم بالتجديد يُمكننا أن نجعل من الفكر الدينيّ فكراً حيّاً على الدوام، ومن خلال وضع الحدود الفاصلة بين التجديد وبين سائر المُتغيّرات التي تعرض للفكر الدينيّ، يمكننا التمييز بين التبدل الصحيح وغيره.

ج ـ المكانة الاجتماعيّة لمختلف نزعات التجديد

بعدما تعرّفنا على مؤشّرات وأسباب تجديد الفكر الدينيّ، وهو أمرٌ تتوقف عليه دراسة الأسباب المؤثّرة في تحديد نوع المقولة المُهيمنة على العمل التجديديّ، لا بدّ من أن نتعرّض لبعض الشروط المؤثّرة على المكانة الاجتماعيّة لكلّ مقولة من مقولات التجديد، وهذا يُساعد على توضيح ما تقدّم التعرّض له في الفصل الأول.

إنّ مدى تفاعل مجتمعٍ ما مع مقولة من مقولات التجديد، يرتبط بشكلٍ كامل وتامّ بمدى ما تحمله تلك المقولة من ميّزات ترتبط بالمجالات الأربعة التي تقدّم التعرّض لها تفصيلاً في الفصل الأول. وهذه المجالات؛ أي البُعد العقلانيّ، والبُعد الشعوريّ والعاطفيّ، والبُعد العمليّ وبُعد امتلاك القوة، هي من الأسباب الرئيسية لرواج أيّ نظام فكريّ في سوق الأفكار العالميّة. ونُعيد التأكيد هنا على أنّ تجديد الفكر الدينيّ هو أيضاً نظامٌ فكريّ يخضع لهذه القاعدة.

وكذلك الحال في المرحلة السابقة على العولمة، فإنّ هذه المميّزات تُشكّل العناصر المحدّدة لكيفية ترتيب سلسلة المقولات بلحاظ ما تحمله من مكانة اجتماعيّة، وإذا أخذنا مُجتمعاً محددا نلاحظ أن الفكر الذي يحوز على أكبر عدد من الأنصار هو ذاك الذي يشتمل على مزايا أكثر في المجالات المذكورة آنفاً. وأمّا في ظلّ العولمة، فإنّ هذه العناصر هي

الأدوات التي يتمكّن من يوجَّهُ إليه الخطاب الفكري من استخدامها في إصدار أحكامه على مستوى عالميّ، وهذا يعني أن تكون هذه الأحكام الصادرة عن هذا المُخاطب مختلفة عما كان عليه الحال في الحالات السابقة. ففي ظلّ العولمة تحمل بعض الأفكار جاذبيّة خاصة، وتتحوّل إلى نُظُم فكريّة مُهيمنة على مستوى العالم، الأمر الذي يؤدي إلى أن ينقسم المخاطبون بهذه الأفكار إلى طائفتين؛ الطائفة الأولى هي التي تُؤمن بهذا النظام الفكريّ المّهيمن، ويتمّ النظر إليها من زاوية اجتماعيّة على أنّها من أنصار هذا النظام الفكريّ الرئيسيّ والمركزيّ في العالم. وأما الطائفة الثانية، فهي تلك التي تبقى وفيّة لهويّتها الفكريّة وهذا الأمر يجعلها تعيش على الهامش في سوق الأفكار العالميّة. ولكنّ المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ، بل من بين النُظُم الفكريّة التي تعيش على الهامش يكون النظام الفكريّ المُهيمن هو ذلك النظام الذي يتمتّع بمزايا تجعله أقرب إلى النظام الفكريّ العالميّ، وبهذا يكون النظام الفكريّ المُهيمن على الأنظمة الفكريّة التي تعيش على الهامش تابعاً لنوع النظام الفكري العالميّ، ومتى تغيّر النظام الفكريّ العالمي الأخير تغيّر الأول حكماً. ويرجع هذا إلى نتيجة عمل النظام الفكريّ العالميّ بعنوان كونه النظام الذي يملك القدرة على التأثير في النُظُم الفكريّة التابعة له من بين النُظُم الهامشيّة. وتبعيّة النظام الفكريّ الهامشيّ للنظام الفكريّ العالميّ تشكّل نقطة امتياز مهمّة جداً؛ بحيث يملك نقاط قوة ترجع إلى المجال الرابع المتقدّم آنفاً وهو مدى امتلاكه للقوة، وبهذا يكون النصر حليفه على النُظم الفكريّة المنافسة له.

وأمّا المكانة الاجتماعيّة لمقولات تجديد الفكر الدينيّ فهي أيضاً تخضعُ لهذه القواعد. وواقع الحال هو أنّ من يتّجه ناحية تجديد الفكر

الدينيّ هم أولئك الذين لا يريدون الاستسلام للنظام الفكريّ العالميّ، والذين يبذلون جُهدهم للبقاء أوفياء لهويّتهم الفكريّة، ولذا يُعتبر تجديد الفكر الدينيّ في المقاييس العالميّة جُهداً هامشيّاً. ولكن من بين الاتّجاهات التجديديّة، وتبعاً لمنطق السوق العالميّة، فإنّ النظام الفكريّ التجديديّ المُهيمن هو ذلك الذي يكون أكثر تقارباً مع النظام الفكريّ العالميّ وهو من نتائج اتّباع نمط التفكير العالميّ، لدى المُخاطبين بالتجديد. فاعتماد نمط التفكير العالميّ يكون سبباً حاكماً على طريقة اختيارهم لنوع التجديد في الفكر الدينيّ، فهم يخضعون لتأثير الظروف المُحيطة بهم عالميّاً، ولعلّ من المُمكن القول بأنّ المخاطبين بخطاب التجديد محكومون في اختيارهم لنمط التجديد بالتبعيّة للنظام الفكريّ العالميّ، فهم من جهة يحملون مزايا وخصائص هذا النظام، ومن جهة أخرى يُحافظون على وفائهم لهويّتهم الفكريّة، وهذا الأمر يعتبر مِيزَةً مهمّة في البعد المرتبط بامتلاك القوة. ولذا نلحظ أنّ النظام الفكريّ الليبراليّ متى كان هو النظام العالميّ فإنّ المقولة التجديدية المُهيمنة هي تلك التي تقوم على أساس المناداة بالحريّة، ولو فُرض أنّ النظام الماركسيّ أصبح هو المُهيمن نتيجة تبدّل الظروف والأحوال؛ فإنّ المقولة التجديديّة المُهيمنة هي تلك التي توصف بأنّها يسارية. وبهذا يُمكننا القول إنَّ المقولة الفكريّة المُهيمنة على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ تابعةٌ لنوع النظام الفكريّ العالميّ. وهذا الأمر يرتبط، وقبل أيّ شيء آخر، بمسألة العلاقة بين النظام الفكريّ وبين موازين القوّة في المقاييس العالمية.

ولعل أبرز ما خلصنا إليه خلال هذا الفصل هو تحديد الأدوات اللازمة لتحليل تلك العلاقة القائمة بين نوع النظام الفكريّ العالميّ وبين

نمط التفكير المُهيمن على عملية التجديد. وما سوف نقوم به في الفصول القادمة هو العمل على استخدام هذه الأدوات لأجل إخضاع موضوع بحثنا للتجربة من خلال ملاحظة المُتغيّرات الفكريّة العالميّة والإيرانية في المائة سنة الأخيرة.

خلاصة ونتائج القسم الأول

نستنتج من طيّات هذا القسم من البحث أنّ العولمة هي اتّساع وسائل الاتّصال بين مختلف الظواهر في المقاييس العالميّة، والنتيجة الأساسيّة المترتّبة على ذلك هي أن يتمّ عرض كلّ شيء في السوق العالميّة، وأن تكون المنافسة أمراً لا يُمكن اجتنابه. وأحد فروع هذه السوق يرتبط بساحة حضور النُظُم الفكريّة المختلفة. وهذه النُظُم الفكريّة تخضع للقواعد العامة الحاكمة في هذه السوق، ومن يبحث عن نظام فكريّ يتّجه ناحيتها ليختار منها ما يحتاج إليه. والنظام الفكريّ الذي يلقى رواجاً أكثر وتكون فرصه أوسع، هو ذاك النظام الذي يشتمل على ميّزات تجعله يتقدّم في سوق المنافسة. وهذه الميّزات تتمثّل في البعد العقلانيّ، والبعد الشعوريّ والعاطفيّ، والبعد العمليّ والبعد المرتبط بموازين القوّة. وفي ظلّ هذا التنافس فإنّ مجموعة النُظُم الفكريّة التي سوف تتمكّن من جذب جمهور أوسع من المخاطبين هي التي سوف تصبح نظاماً فكرياً عالمياً. بمعنى أن يكون لها نفوذ ودور اجتماعيّ أكبر من بين سائر النُظُم الفكريّة الموجودة في السوق العالميّة.

فتجديد الفكر الدينيّ هو من جملة الأنشطة التي تتحقّق على هامش سوق الفكر العالميّة، ولذا فإنّ من يوجَّه إليهم خطاب التجديد يميلون في الغالب ناحية التجديد الذي يتوافق أكثر مع النظام الفكريّ العالميّ.

ولكن بملاحظة أنّ إدراك العلاقة بين المقولة المُهيمنة على العالم وبين المقولة المُهيمنة على عمليّة التجديد يستلزم معرفة أعمق بهذا التقليد الفكريّ، وقد عالجنا مسألة مؤشّرات التجديد، وأسبابه والمنطق الاجتماعيّ الحاكم على مختلف مقولات هذا الجُهد الفكريّ. وذكرنا أنّ للتجديد مؤشّرات أربعة هي عبارة عن:

1 ـ انتزاع وتقديم رؤية جديدة للنصوص الدينيّة.

2 ـ امتلاك هذه الرؤية القدرة على صياغة فكر دينيّ يشمل مختلف المجالات.

3 ـ قابلية التجديد للنقد العقلانيّ.

4 ـ المحافظة على خلوص وأصالة الفكر الدينيّ.

وأما أسباب التجديد، فهي تتجلّى في المُعطيات النظريّة الجديدة والمُتغيّرات العمليّة الجديدة. وفي ما يرجع إلى المنطق الاجتماعيّ الحاكم على مختلف مقولات التجديد، فإنّ هذا المنطق هو نفسه المنطق الحاكم على أيّ مجال فكري آخر؛ أي أنّ السلسلة التراتبية لمختلف المقولات التجديديّة بلحاظ المكانة الاجتماعيّة ترتبط بمقدار ما تملكه من جاذبيّة في مجالات أربعة هي: البُعد العقلانيّ، والبُعد الشعوريّ والعاطفيّ، والبُعد العمليّ والبُعد المرتبط بامتلاك القوّة، ومتى كان المخاطب بالتجديد يعيش في ظلّ العولمة، فإنّ من الطبيعي أن تكون أشدّ المقولات التجديدية جذباً له هي تلك التي تتوافق بشكل أكبر مع النظام الفكريّ العالميّ، وبالإضافة إلى ما يشتمل عليه من سائر الصفات التي يتساوى فيها مع منافسيه، فهو يستفيد من ميزة في غاية الأهميّة وهي

الاعتماد على موازين القوّة التي تجعله النظام التجديديّ الحاكم على كلّ مقولات التجديد.

وأخيراً لا بدّ من القول إنَّ ما تقدّم التعرّض له من مبانٍ نظريّة في هذا القسم من البحث هو نتاج استدلال قياسيّ؛ أي أنّنا استنبطنا حالة الظاهرة الجزئيّة لنوع المقولة الحاكمة على تجديد الفكر الدينيّ من خلال ملاحظة خصوصيّات الظاهرة العامة لنوع المقولة الفكريّة المُهيمنة في ظلّ العولمة. وهذا الاستدلال يقوى متى لم تتمّ إقامة شواهد خارجية تُثبت بطلانه. ولذا سوف نسعى في ما يأتي من هذا البحث لوضع هذا الاستدلال القياسيّ موضع الاختبار والتجربة. وهذه التجربة سوف نقوم بها ضمن دائرة تاريخ القرن العشرين في إيران بسبب محدودية الموضوع، وسوف نبحث عن تأثير نوع المقولة الحاكمة على العالم على نوع المقولة التجديدية الحاكمة على الفكر الدينيّ في إيران. ومن الواضح أنّ هذه المباني النظريّة التي عالجناها في هذا القسم سوف تُعتبر خطوط بحث نسير عليها، وهي عامل مساعد في البحث الجزئي.

القسم الثاني

المرحلة الزمنيّة 1900 ـ 1917

الفصل الثالث : الهيمنة المؤقّتة للّيبراليّة على النظام الفكريّ العالميّ (1900 ـ 1917)

الفصل الرابع : الهيمنة المؤقتة للنزعة التجديديّة المتحرّرة

المرحلة الزمنيّة 1900 ـ 1917

تقديم

لاشك في أنّ ما نعمل عليه في هذا القسم يُشكّل الخطوة الأولى للقيام باختبار عمليّ للفرضيّة التي تقوم على أساسها هذه الدراسة. هذه الفرضيّة التي ترى علاقة مباشرة بين نوع المقولة الفكريّة المُهيمنة على العالم، وبين نوع المقولة المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، ويتمّ إثبات بطلان هذه النظريّة ما لم نتمكّن من التعرّف على هذه العلاقة المُباشرة بين المقولات الفكريّة في النظام العالميّ وبين النظام الفكريّ الغالب في مجال تجديد الفكر الدينيّ في إيران. وبعبارة أخرى: إنّ فرضيّتنا هذه تبقى صادقة وصحيحة ما دامت التجربة تُثبت لنا تأثّر نوع النظام الفكريّ المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ بالمُتغيّرات الحاصلة في النظام الفكريّ العالميّ.

وقد اخترنا للقيام بهذا الاختبار وبهذه التجربة المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من سنة 1900 إلى سنة 1917، والسبب في اختيارنا لهذه المرحلة الزمنيّة هو أنّنا، وطبقاً للدراسات التي قُمنا بها، وجدنا أنّ بداية هذه

المرحلة تُشكّل بداية تقريبيّة للنهوض الجديد لعمليّة تجديد الفكر الدينيّ في إيران بنحو يتناغم مع الفكر الغربيّ الجديد؛ ولذا فإنّ دراسة التغيّر الذي طرأ على نوع الفكر الغالب منذ بدايته أمرٌ لا يخلو من أهميّة. ومن خلال اختيارنا لهذه المرحلة في هذا البحث سوف نعالج العلاقة بين المُتغيّرات المستقلّة والمُتغيّرات التابعة، وسوف نسعى للتعرّف على مدى تأثير الظروف والمُقتضيات المُهيمنة على سوق الفكر العالميّة على الأوضاع والظروف المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. وأمّا اختيارنا لسنة 1917 كختامٍ لهذه المرحلة فلكونها شهدت وقوع الثورة الروسيّة التي كان لها تأثير بالغ على النظام الفكريّ العالميّ، ويُمكننا اعتبارها نقطة تحوّل فيه. وإذا كان ما افترضناه في هذا البحث صحيحاً؛ فإنّه لا بدّ وأن يكون له تأثيره على نوع المقولة المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. وهذا التغيير هو عبارة عن سقوط الليبراليّة عمّا كانت تملكه من سيطرة على سوق الفكر العالمية. وسوف نُوكل أمر دراسة هذا التغيير إلى القسم الثالث من هذا الكتاب.

وأخيراً فإنّ الفصل الأول من هذا القسم سوف يكفلُ بيان كيف سيطرت الليبراليّة بشكل مؤقّت على الأيديولوجيا السياسيّة في المرحلة المُمتدّة من 1900 إلى 1917 في إيران والعالم، وأمّا الفصل الثاني فسوف يسعى لتحديد آثار سيطرة هذا النظام الفكريّ على تحديد نوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ.

الفصل الثالث

الهيمنة المؤقّتة للّيبراليّة على سوق الفكر العالميّة (1900 ـ 1917)

سوف نسعى في هذا الفصل للإجابة عن السؤال الذي يتعلّق بالنظام الفكريّ العالميّ في المرحلة المُمتدّة من 1900 إلى 1917. فما هي الخصوصيّات التي كان يحتوي عليها؟ والإجابة عن هذا السؤال تفتح الطريق في الواقع لدراسة تأثير هذه المقولة على نوع المقولة المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ. ونتيجة التتبّع والبحث في هذه الدراسة أوصلتنا إلى أنّ الصفة البارزة في هذه المرحلة هي تفوّق الليبراليّة، ولكنّ هذا التفوّق كان مؤقّتاً وما فتئ أن آل إلى السقوط. وسوف نقوم في هذا الفصل بمعالجة هذا الموضوع على مستوى إيران والعالم، وذلك بالاعتماد على المباني النظريّة التي تعرّضنا لها في القسم الأول.

1 ـ المكانة العالميّة للّيبراليّة

إنّ مختلف النُظُم الفكريّة، ومنها نظام الفكر السياسيّ، إنّما تُبصر النور على أساس أنّها تقدم حلاً لبعض المشاكل التي تعيشها البشريّة. والليبراليّة هي أيضاً نظريّة فكريّة أو إيديولوجيا سياسيّة تسعى لتوفير الحريّات الإنسانيّة. بل إنّ هذه النظريّة الفكريّة قُدّمت بمختلف أبعادها

لأجل توفير الحريّات الإنسانيّة في المجال السياسيّ، الاقتصاديّ، الثقافيّ وغيره. وقد تمكّنت الليبراليّة بما تحمله من أفكار، وبعد ظهورها في القرن الثامن عشر، من أن تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى أكثر النظريّات الفكريّة تأثيراً في تاريخ الإنسانيّة. ويرجع الأمر في ذلك إلى ما كانت تملكه من قوّة جذب فكريّة وعمليّة، والأهمّ من هذا كلّه هو النفور الذي ساد من النظريّات المقابلة لها أي الاستبداد يُضاف إلى ذلك أن الليبراليّة كانت سبباً لتأمين مصالح طبقة نامية تسمّى البرجوازيّة[1]، ولقد تطوّرت إلى حدّ أصبحت فيه النظريّة الفكريّة المُهيمنة والمُسيطرة على النظام الفكريّ العالميّ، وعاملاً رئيسيّاً في أحداث وقعت في أقصى نقاط العالم، كالثورة الفرنسيّة والثورات التي وقعت عامي 1815 و 1848 في قارّة أوروبا، ولكنّها في أواخر القرن التاسع عشر آلت إلى السقوط بسبب تطوّر النظريّات المُنافسة لها لا سيّما الاشتراكيّة، وبسبب الأزمات التي عاشتها الرأسماليّة. واستمرّ ذلك إلى بدايات القرن العشرين والذي يشكّل محور البحث في هذا الفصل الذي سنسعى من خلاله لتحديد نقاط القوّة والجاذبيّة التي حازتها الليبراليّة في كلِّ بُعد من أبعادها، وكيف أمكنها أن تُهيمن مؤقتاً إلى أن آلت إلى السقوط أخيراً.

أ ـ الجاذبيّة النظريّة (البُعد العقلانيّ، والبُعد الشعوريّ العاطفيّ)

يُمكننا استعراض الجاذبيّة النظريّة للّيبراليّة في مجالاتٍ خمسة نتناولها هنا:

---

(1) آغا بخشي، علي، **فرهنگ علوم سياسي**، ص 215 ـ 216.

1 ـ نظريّة المعرفة: تعتمد الليبراليّة في نظريّة المعرفة التي تملكها على النزعة العقليّة والعلميّة. ولقد كان العقل والعلم الإنسانيان في القرون الوسطى، وكما هو معروف، خاضعين لسيطرة الكنيسة، الملوك والمفكّرين التقليديين، ولم يكن لهما الحقّ في إبداء الرأي إلاّ في نطاق التأييد لهؤلاء. ولكنّ هذا الأمر تغيّر في عصر النهضة فقد تمكّن العقل والعلم من التحرّر من السيطرة الدينيّة، الملكيّة والفكريّة، حيث تحطّمت كل القيم الحاكمة على الفكر الإنسانيّ، وعادت الحياة من جديد وبعد قرون مُتمادية إلى الحريّة الفكريّة[1].

وفي هذه المرحلة الجديدة، كانت إدارة الشؤون الدنيويّة من صلاحيات العقل والعلم الإنسانيين، وسعى العلماء في هذه المرحلة للاستفادة قدر الإمكان من القُدرات الذهنيّة الإنسانيّة لتحديد أسلوب صحيحٍ لإدارتها، مُعتمدين النزعة التجريبيّة في ذلك. وقد أدّت هذه النزعة إلى تطوّرٍ هائل في العلوم البشريّة[2]. والنتائج العلميّة التكنولوجيّة للإنسانيّة في العصر الحالي ـ وهي أكثر ما يُلفت النظر في وجه الفرق بين العالم الجديد والعالم القديم ـ مدينةٌ وإلى حدّ كبير لهذا المُعطى المعرفيّ. وهذه النتائج كانت السبب في اكتساب هذا العلم الجديد ـ والذي يعتمد في الواقع على العلم التجريبيّ والعقل الحديث أي العقل

---

(1) لمزيد تفصيل في هذا المجال راجع: سروش، عبد الكريم، رازداني وروشنفكري ودينداري، ص 131 ـ 157؛ كانط، در پاسخ پرسش روشنگرى، ص 20 ـ 24؛ بشرية، حسين، پروژه ناتمام مدرنيته؛ داوري، رضا، بحران مدرنيته (أزمة الحداثة)؛ غني نجاد، مدرنيته مبتني بر سنت؛ آشوري، داريوش، ميراث مدرنيته؛ ونودزي، حسينعلي، (جمع وإعداد)، مدرنيته ومدرنيسم: سياست، فرهنگ ونظرية اجتماعي.

(2) «افتخاري، قاسم»، تقريرات درس: روش شناخت در علوم سياسي وروابط بين الملل.

المُتحرّر من قيمومة أيّ شيء آخر ـ لقيمة كبيرة ولشهرة واسعة حيث تردّد صداه في جميع أنحاء الكون[1].

والواقع أن الكثير من القضايا في هذا العصر الجديد وُضعت جانباً وذلك بسبب كونها غير علميّة وغير عقليّة، كما أنّ الكثير من القضايا والموضوعات استعانت بالعلم والعقل الجديدين لتجد لنفسها شيئاً من القيمة والاعتبار، ولذا سعى المُنظّرون الأيديولوجيّون في هذه المرحلة للتوفيق بين الأيديولوجيّات التي يحملونها وبين العلوم الجديدة، والليبراليّة كانت من ضمن هذه الأيديولوجيّات.

لقد كانت الليبراليّة في حالة من التوافق والانسجام مع العقل الحديث والعلم الجديد، بل كانت تؤكّد على ضرورة رفض هيمنة الآخرين على الفكر الإنسانيّ، وذلك لأنّ الناس كافّة يملكون عقلاً، ولا مبرّر لكي يكون لأحدٍ ما هيمنةٌ على الآخر، بل إنّ التجربة التاريخيّة تشهد على المضارّ التي نشأت من مثل هذه الهيمنة. والأهمّ من هذا كلّه أنّ الليبراليّة كانت تسعى لتأمين الحريّات الإنسانيّة من خلال توفير الظروف المناسبة لحريّة الفكر، وكانت ترى في ذلك ضرورة رئيسيّة، ولذا كانت الليبراليّة المعرفيّة هي من وجوهها البارزة والتي على أساسها يتمّ النظر إلى حريّة التفكير. كما كانت ترى أنّ النقد يُمثّل ضرورة حياتيّة.

من هنا، امتلكت الليبراليّة المعرفيّة جاذبيّة فكريّة وافرة لمدّة طويلة (في البُعد العقلانيّ والعاطفيّ)، وذلك لأنّ الغرب كان يعيش في أزمة

---

(1) بامن، زيغمون، مدرنيته، ضمن كتاب حسينعلي نوذري، مدرنيته ومدرنيسم، وقريشي، جهاني شدن، شاخصة قرن بيست ويكم.

ضيق أفق النظريّات المتعدّدة كما كانت تعاني بقيّة مناطق العالم من الآثار السلبيّة لأنحاء مختلفة من الهيمنة الفكريّة. ولكنّ تشكيكاً حصل في هذا الأمر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهو ما سوف نعالجه في هذا الفصل. ويعود السبب في هذا التشكيك إلى الانتقادات التي وجّهت من إيديولوجية حديثة تُدعى الماركسيّة للّيبراليّة بكل أبعادها ومنها الليبراليّة المعرفيّة. فقد كانت الماركسيّة ترى الفكر أمراً ظاهرياً وأنّ حقيقته ترجع إلى تأمين المصالح الماديّة للأفراد. فالفكر الإنسانيّ هو في واقعه أسيرٌ لهيمنة المصالح الإنسانيّة، وحريّة التفكير لا تنفع بمفردها لحلّ المشكلة، وهي لن تتمكّن من توفير الحريّة الحقيقيّة[1].

2 ـ الرؤية الإنسانية: تنظر الليبراليّة إلى الإنسان على أنّه موجود يسعى لتأمين مصالحه، وترفض هيمنة الدين وغيره. وهي تسعى لتوفّر له الظروف اللازمة لذلك، وعلم الإناسة في الليبراليّة هو ذو نزعة طبيعيّة وواقعيّة. فالإنسان هو هذا الموجود، والآمال الإنسانيّة ليست أوسع من الحدّ الذي عليه هذا الإنسان الموجود؛ ولذا لا بدّ من الاعتراف بما يحمله من غرائز، عواطف، شهوات وعقل بعضها إلى جانب بعضها الآخر[2].

وتعتبر الليبراليّة النزعة الفرديّة أصلاً رئيساً من الأصول التي تقوم عليها، وتسعى للترويج لهذه النزعة وذلك انطلاقاً من سعيها لإيجاد

---

(1) بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، المجلد الأول، انديشهاي ماركسيستي، (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)؛ وافتخاري، قاسم، تقريرات درس انديشهاي سياسي در قرن بيستم.

(2) سروش، عبد الكريم، رازداني ورشنفكري وديندارى، ص149.

ظروفٍ مناسبة لوصول الإنسان إلى مصالحه. والفرد في هذه الأيديولوجيا هو الأصيل دون المجتمع بل هو المتقدّم عليه، كما أنه معيار الحقيقة والأخلاق[1]. ولذا كانت حقيقة الإنسان في النظريّة الليبراليّة لا ترتبط إطلاقاً بعقيدته، ولا يخرج أيّ إنسان عن إنسانيّته بسبب إيمانه بعقيدة خاصّة، ولا يستحق بذلك القتل كما لا يصحّ سلبه الحقوق الثابتة له بمجرّد ذلك[2].

والجدير بالذكر هنا أنّ هذه النظرة للطبيعة الإنسانيّة كانت مُتبنّاة من قبل الليبراليّة في نشأتها الأولى في القرن الثامن عشر؛ وذلك لأجل توفير نظريّة إنسانيّة للنظام الرأسماليّ، ولأجل إضفاء صفة المشروعيّة على الأخلاق البروجوازيّة. وأمّا الليبراليّة في القرن التاسع عشر، حيث احتلّت الديمقراطية مكانة في منظومتها الفكريّة، فكان لا بدّ من أن تتبدّل نظرتها إلى الطبيعة الإنسانيّة. وهذا التبدّل الذي وقع تمثّل في النظرة إلى الإنسان على أنّه، مضافاً إلى كونه نفعيّاً يسعى وراء مصالحه، هو موجود مختار، حرّ وأفراده متساوون. وهذه الصفات الأخيرة هي في الواقع أساس النظريّة الإنسانيّة في النظام الديمقراطيّ، وحيث تبدّلت الليبراليّة إلى الليبراليّة الديمقراطيّة في القرن التاسع عشر كان التسليم بهذه المسلّمات الإنسانيّة أمراً ضروريّاً[3].

غير أن هذه النظرة المتأخّرة للإنسان تتعارض في بعض الموارد مع

---

(1) فنسنت، آندرو، إيدولوژهاى مدرن سياسي، ص 54 ـ 79.

(2) سروش، عبد الكريم، رازداني ورشنفكري ودينداري، 1370، ص140.

(3) بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، المجلد الثاني، ليراليسم ومحافظة كاري، (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)، ص 29 ـ 30.

النظرة السابقة، ولكنّ هذا التعارض لم يؤدّ إلى رفض أيّ من هاتين النظرتين. فالنظرة الأولى كانت تُستخدم لتأمين الميول الإنسانيّة من الشهرة، السلطة، العطف، الأمن والملكيّة، وأمّا النظرة الثانية فكانت تُستخدم لتوفير الظروف المناسبة للنشاط السياسيّ، تنمية القدرات غير الماديّة للإنسان، والمساواة أمام القانون[1].

يظهر بملاحظة ما ذكرناه كيف تمتلك النظريّة الليبراليّة في ما يرتبط بالطبيعة الإنسانيّة جاذبيّة في البُعد العقلانيّ، وأمّا بلحاظ البُعد العاطفيّ فإنّ كانت النظرة الأولى لا تمتلك مثل هذه الجاذبيّة، إلا أنّ النظرة المتأخّرة تمتلكها بلحاظ ارتباطها بقيم بشريّة راقية، ولكنّ معرفة الإنسان من وجهة نظر الليبراليّة ما زالت كالليبراليّة المعرفيّة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تُسيطر عليها تلك النظرة الأولى.

وإنّ السبب الذي أدّى إلى هذا التبدّل في الليبراليّة هو الانتقادات التي وجِّهت إليها من الأيديولوجيا المُنافسة أي الماركسيّة، فقد جعلت من الآراء التي تتبنّاها هدفاً لها، وأهمّ هذه الانتقادات كانت تلك الإشكاليّة التي ترجع إلى التعارض بين تأمين المصالح الفرديّة وتأمين

---

(1) بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، المجلد الثاني، ليبراليسم ومحافظة كاري، (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)، ص 29 ـ 30 و«سروش، عبد الكريم»، رازداني ورشنفكري وديتداري، ص141.

من المفيد الإشارة إلى أنّ النظرة المتأخّرة للإنسان دخلت إلى منظومة الفكر الليبراليّ في القرن التاسع عشر، ولكنّ هذه النظرة كان لها أثرها في المُتغيّرات الفكريّة السابقة لا سيما في الحركة الإنسانية والثورات الديمقراطية (بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، المجلد الثاني، ليبراليسم ومحافظة كاري، (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)، ص31.

المصالح الاجتماعيّة. فقد كانت الماركسيّة ترى في تقديم المصالح الفرديّة على المصالح الاجتماعيّة نوعاً من أنواع الظّلم. وهذا النقد لقي رواجاً نظراً لظهور تفاوت طبقيّ، وقيام طبقات اجتماعيّة نتيجة النظام الرأسماليّ، ولم يوفّر ما أوجدته الديمقراطيّة من تغييرات في النظرية الليبراليّة الغطاء لرفع هذه الانتقادات[1].

3 ـ **النظريّة الاقتصاديّة:** إنّ الهدف الأساسيّ الذي تسعى إليه الليبراليّة هو الحريّة، ويتجلّى ذلك في المجال الاقتصاديّ بضرورة إقامة نظام اقتصاديّ حرّ تسوده المُنافسة، وتحظى الملكيّة الفرديّة فيه بالحماية التامّة، ويقوم الناس بنشاطهم الاقتصاديّ بحريّة تامة. ووظيفة الدولة توفير مقوّمات الأمن لرؤوس الأموال، والاحتراز من التدخّل في التوازنات الاقتصاديّة. وهذه النظريّة تنسجم في واقعها مع العقيدة الأساسيّة التي تتبنّاها الليبراليّة، وهي ضرورة الفصل بين وظيفة الدولة ووظيفة المجتمع، وتقييد سلطة الدولة على الحقوق الفرديّة في المجتمع.

وفي هذا النظام المعروف بالنظام الرأسماليّ، وطبقاً لما تراه الليبراليّة الكلاسيكيّة، فإنّ التوازن الاقتصاديّ يقوم بنفسه. وطبقاً لما ذكره «آدم سميث» فإنّ يداً خفيّة تقوم بتوفير مثل هذا التوازن. ولذا فإنّ من أهم الشعارات التي يُطلقها النظام الاقتصاديّ الليبراليّ هو ضرورة الحدّ من سلطة الدولة وتوفير الأمن لرؤوس الأموال؛ لأنّ الطبيعة بنفسها سوف تجعل من أفضل التدابير أمراً عمليّاً[2].

---

(1) فنسنت، آندرو، إيديولوژيهاى مدرن سياسي، ص47.

(2) سروش، عبد الكريم، رازداني وروشنفكري ودينداري؛ ص133.

ويُعتبر كل من «ماندويل»، و«فرغسون» و«آدم سميث» من أهم منظريّ الاقتصاد الليبراليّ. ويعتقد هؤلاء بأنّ أيّ تدخّل من قبل الدولة سوف يُؤدّي إلى إيجاد خللٍ أو تعطيل عمل تلك التدابير لليد الخفيّة. واليد الخفيّة تعني أنّه لا ينبغي أن يكون هناك برنامج اقتصاديّ لدى الدولة، وأن تدخل الدولة وإصدارها لقوانين محدّدة سوف يُؤدّي إلى إيجاد خللٍ في التوازنات الاقتصاديّة. فلا بدّ من ترك الأفراد بكامل حريّتهم في اتخاذ قراراتهم. وفائدة ذلك أن تصادمَ هذه القرارات سوف يُؤدّي إلى قيام حدّ متوسط ومتوازن، فالأسعار سوف تكون محدودة؛ والأطماع سوف تتحدّد نتيجة تصادمها؛ ولذا فإنّ ما هو المطلوب من الاقتصاد الإنسانيّ العادل سوف يتحقّق[1].

إنّ النظرية الاقتصادية الليبراليّة، وإن لم تمتلك بُعداً عاطفيّاً جذّاباً، فهي تمتلك استحكاماً عقليّاً. أمّا سبب ضعف الجاذبيّة العاطفيّة لديها فعائد إلى أنها لا تُبدي اهتماماً بالعدالة الاجتماعيّة، وأمّا سبب قوّتها واستحكامها العقليّ؛ فلأنّها نظام فاعل على مستوى عمليّ. ولكنّ الليبراليّة الاقتصاديّة واجهت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مشاكل أساسيّة، لأنّ هذه الحرية الاقتصاديّة المطلقة أدّت إلى قيام نوعٍ من عدم التوازن الاقتصاديّ، الأمر الذي تسبّب بحرمان كثير من الأفراد من بعض الحقوق كحقّ المشاركة في تقرير المصير السياسيّ للمجتمع. ولذا فإنّ الجيل الثاني من الليبراليين والذين عُرفوا بأنهم دعاة الليبراليّة ـ الديمقراطيّة، اتّجهوا في أواخر القرن التاسع عشر للعمل، ومن خلال التوصية بتدخّل الدولة، على التخفيف من قدر الحريّة

---

(1) سروش، عبد الكريم، رازداني وروشنفكري وديناداري، 1370، ص 133 ـ 134.

الاقتصادية لصالح التوازن السياسيّ. كما اتّجهت أسهم النقد لعدم التوازن الاقتصاديّ هذا من قبل الاتّجاهات ذات النزعة اليساريّة. فالاشتراكيّة والشيوعيّة كانت تنتقد اللامساواة الاقتصاديّة والاستغلال الطبقيّ، وكانت ترى في النظام الرأسماليّ نظاماً ظالماً، وكان من تأثير هذه الانتقادات قيام جيلٍ ثالث من الليبراليين في النصف الأول من القرن العشرين من أتباع الليبراليّة ـ الديمقراطيّة، بتبنّي بعض قواعد النظام الاشتراكيّ واقتصاد الدولة[1].

4 ـ الفكر السياسيّ: تتبنّى الليبراليّة في فكرها السياسيّ النظام الديمقراطيّ كنظام للدولة، وترى أنّه أرجح من سائر النُظُم المتصوّرة لبناء الدولة؛ ولا بدّ من الإشارة إلى ما تقدّم من أنّ تبنّي النظام الديمقراطيّ هو نتيجة عمليّة تغيير وتعديل تعرّضت لها الليبراليّة بشكلها الأول في القرن الثامن عشر. فالديمقراطيّة تعني تدخّل الدولة بنحو ما في المجال الاقتصاديّ لأجل توفير الظروف الملائمة للمشاركة السياسيّة وغير ذلك، ولكن ما آل إليه الأمر هو أنها احتلّت مكاناً في قلب الفكر الليبراليّ وأصبحت ركنا أساسيّاً من أركانه.

ولنتعرّف على مؤشّرات الديمقراطيّة بشكل مختصر نقول: «الديمقراطيّة تتألف عادة من العناصر التالية: تساوي كل الأفراد في الناحية الحقوقيّة والسياسيّة، الحاكميّة الشعبيّة، كون الحُكّام مُنتخبين، الفصل بين السلطات، الحكم للأكثريّة، تعدّد القيم والمكوّنات الاجتماعيّة، المشاركة المُستمرّة للمجتمع في القرارات السياسيّة، إمكان إصدار تشريعات في المجالات كافة تبعاً لما يراه الناس وذلك من دون

---

(1) بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، م. س.، ص 24 ـ 34.

اهتمام بالتقاليد، أصالة العقل الفرديّ في ما يراه من صلاح في ما يرجع إلى طريقة عيشه، تقيّد الدولة بالقوانين الموضوعة وغيرها»[1].

والنظام الديمقراطيّ يرى أنّ منشأ السلطة والقانون هو إرادة الناس، فلهم الحريّة في التعبير عن آرائهم، وثمّة أساليب محدّدة للتعبير عن القضايا العامّة كالأحزاب السياسيّة. وأمّا في القضايا الخلافية فإنّ الأصل أنّ يتولّى الحُكم من يملك الأكثريّة العدديّة، وهذا الأمر يتمّ في ظلّ التسامح والتعايش السياسيّ. وأمّا سلطة الدولة، فإنّها تتقيّد بحفظ الحقوق والحريّات الفرديّة والجماعيّة. ولا بدّ من الاعتراف بتعدّد الجماعات والمصالح والقيم الاجتماعيّة؛ وتوفير الظروف للتداول في مختلف القضايا العامة. كما أنّ التبادل الحرّ للأفكار حول المسائل السياسيّة يجعل من المجتمع المدنيّ مجتمعاً قويّاً، وأمّا في ما يرتبط بالأخلاق والقيم، فإنّ الأصل الحاكم عليها هو النسبيّة، ولا بدّ من التسامح مع مختلف الاتجاهات الفكرية حتّى المعارضة منها؛ وتتساوى المجموعات الاجتماعيّة كافة بلحاظ فرص الوصول إلى السلطة، ولا بدّ من أن تكون الفُرصة متاحة أمام الأقليّات الفكريّة لكي تتبدّل إلى أكثريّة من خلال الترويج لما تحمله من أفكار. وأمّا السلطة القضائيّة، فلا بدّ وأن تكون مستقلّة لكي تحافظ على الحريّات المدنيّة للأفراد والجماعات. وأمّا سائر السلطات في الدولة، فهي مستقلّة عن بعضها البعض. كما يجب توفير فرص إمكان الاعتراض المنظّم ووجود جماعة معارضة تعتمد الأساليب قانونية[2].

---

(1) بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، م.س.، ص 21 ـ 22.

(2) المصدر نفسه: 27.

ومن بين هذه المؤشّرات تبرز «المساواة السياسيّة أيّ حقّ المشاركة في الحياة السياسيّة بعنوان كونها جوهر الديمقراطيّة الحديثة»[1]. ويبدو أنّ كل هذه المؤشّرات ترجع إلى هذا الأصل أي أصل المساواة، والذي يرجع في جذره إلى التصوّر الذي يحمله النظام الليبراليّ ـ الديمقراطيّ للإنسان. ولذا فإنّ السلطة غير مقدّسة إطلاقاً في النظام الفكريّ السياسيّ الليبراليّ، بل لا بدّ من منع انحراف السلطة من خلال جعلها تحت القانون. من هنا فإنّ الليبراليّة ترفض سلطة رجال الكنيسة في نظامها المعرفيّ، ولا ترضى بهيمنتهم كما أنّها تواجه أي نوع من الاستبداد والتفرّد بالسلطة[2]. وعليه فالدولة الديمقراطيّة هي الدولة المشروطة، الخاضعة للقانون، والتي تستجيب لمطالب الناس، والتي تميل إلى الحدّ الأدنى من تدخّل الدولة في الشأن الاقتصاديّ وغيره من الشؤون[3].

من خلال ما ذكرناه، يظهر بوضوح كيف امتلك النظام الديمقراطيّ جاذبية عقليّة وعاطفيّة، وهو النظام السياسيّ المتبنّى من قبل الليبراليّة. فالحاكميّة الشعبيّة من خلال انتخاب الناس لمن يُمثّلهم تتمتّع بالاستحكام العقليّ، كما أنّ ارتباط هذا النوع من الحكم مع الحريّة يجعل هذا النظام مالكاً للكثير من المزايا في المجال الشعوريّ والعاطفيّ. ولذا كانت الديمقراطيّة من أكثر الأنظمة السياسيّة التي جمعت أنصارا في النُظُم السياسيّة في التاريخ المعاصر، بل إنّ جاذبيّة هذا النظام وصلت إلى حدّ جعل حتّى أقلّ الدول ديمقراطيّة تقدّم نفسها على أنّها دول ديمقراطيّة؛

---

(1) بشيرية، حسين، المصدر نفسه، ص25.

(2) المصدر نفسه: 14 ـ 15.

(3) فنسنت، آندرو، إيديولوژيهاى مدرن سياسي، ص 54 ـ 79.

ولا شكّ في أنّ النفور من المُنافس الأساسيّ للديمقراطيّة أي الاستبداد والتسلّط، كان له دور رئيسيّ في احتلالها لهذه المكانة.

بالمقابل، واجهت الديمقراطيّة بعض الإشكاليّات في المرحلة الزمنيّة التي تُشكّل محل اهتمامنا في هذا الفصل. والمنشأ الرئيسيّ لهذه الانتقادات تمثّل بالمذهب الماركسيّ. فالماركسيّة وضمن تعمّقها في التفكير بواقع الديمقراطيّة الغربيّة، كانت تعتقد بأنّ الديمقراطيّة الحقيقيّة لا يمكن أن تتحقّق في ظلّ الوضع القائم من خلال الاقتصاد الرأسماليّ، وفي ظلّ التفاوت الطبقيّ الفاحش؛ لأنّ الفرصة ليست متاحة للجميع لاستخدام حقوقهم التي تمنحهم إيّاها الديمقراطيّة. ولذا كانت أداة لوصول طبقة من الناس إلى السلطة. صحيح أن الديمقراطيّة تتبنّى إمكان تدخّل الدولة في الشأن الاقتصاديّ بما يسمح بتوفير فُرص المشاركة السياسيّة للناس كافّة بنحو متساوٍ، إلا أنّ هذه الخطوات من وجهة نظر الماركسيّة لا يُمكن تحقّقها في ظلّ حالة اللاعدالة والتي هي أمرٌ لا يمكن اجتنابه ظلّ النظام الرأسماليّ.

5 ـ **المكوّنات الثقافيّة:** من أشدّ المباحث إشكالاً في العلوم الاجتماعيّة تحديد معنى مُفردة الثقافة. فلا بدّ لنا أولاً من تحديد المراد من هذه المُفردة ضمن الرؤية التي نملكها. فهي قد تستعمل بأحد معنيين؛ أحدهما المعنى الواسع أو العام للثقافة، والآخر المعنى الضيّق أو المحدود للثقافة. أمّا بحسب المعنى الواسع والعام فالثقافة هي مجموعة من النظريّات تشمل نظريّة المعرفة، علم الإناسة، التصديقات العامة والنتاجات الفكريّة البشريّة التي تشمل العلم، التكنولوجيا، الفنّ وغير ذلك، وأمّا المعنى الخاص الضيّق والمحدود فهو ينحصر

بالتصديقات العامّة. والمعنى الذي نريده من مُفردة الثقافة في هذا البحث هو المعنى الضيّق والمحدود لها. وكما أشرنا؛ فإنّ المراد من المعنى الثاني هو مجموعة التصديقات العامّة للناس في ما يتعلّق بمختلف الموضوعات.

ولّليبراليّة مجموعة من النظريّات التي ترتبط بالبعد الثقافيّ أو التصديقات العامّة، وهذه المكوّنات تتوافق مع الأبعاد الأُخرى التي تملكها هذه الأيديولوجيا. ويُمكننا تقسيم هذه النظريّات إلى نظريّات سياسيّة، اقتصاديّة، اجتماعيّة ودينيّة. ونظراً لعدم إمكان استقرائها كلها لكونها واسعة جداً، فسوف نكتفي بذكر مثالٍ عن كل واحدة منها.

ـ النظريّة السياسيّة في الثقافة الليبراليّة، تقوم على أن الحقيقة ليست حكراً على شخصٍ واحد. ولذا لا يُمكن فرض العقيدة الخاصّة على الآخرين. من هنا، كان لا بدّ من العمل على تأمين حريّة العقيدة وحريّة الترويج لها في المُجتمع. والعقيدة التي تكون بيدها السلطة هي تلك التي تملك أتباعاً أكثر. ولكن نظراً لعدم إمكان تحصيل الاطمئنان بصحّة وحقّانية العقيدة التي تُؤمن بها الأكثريّة كان لا بدّ من إبقاء الباب مفتوحاً أمام العقائد التي تُؤمن بها الأقليّات للترويج لها؛ لعلّها تتمكّن من خلال ذلك من زيادة عدد أتباعها وتصل إلى رُتبة تكون هي الأكثريّة، وأن تكون هي العقيدة الحاكمة.

ولأجل التطبيق الصحيح لهذه القاعدة يُعتبر وجود قوى قادرة على التساهل، التسامح والتعايش ضرورة أساسيّة في الثقافة الليبراليّة؛ لأنّ عدم رعاية هذا الأصل يتعارض مع الشعار الأساسيّ لليبراليّة وهو الحريّة. فكلّما نشأت جماعة ترى أنّها على الحق المُطلق، وتقوم بقمع

الآخرين في ما يعتقدون به؛ وهكذا يفقد هؤلاء المؤمنون بعقيدة أُخرى حريّتهم. ولذا لا بدّ من أن يسود مبدأ التسامح والتساهل كأصلٍ أساسيّ لضمان حريّة كل الأفراد. والحريّة الفرديّة وكما هو معلوم تتقيّد بهذا الأمر؛ أي لا يحقّ للفرد أن يستغلّ حريّته ليسلُب الآخرين حريّتهم (أصل عدم التزاحم). وبعبارة أوضح: ولأجل حفظ الحريّة، لا بد من سلب حريّة أعداء الحريّة.

فالدولة في الثقافة الليبراليّة تمثّل رأي الناس؛ لذا ينبغي عليها أن تقوم بتوضيح ما تقوم به وتُخطّط له للناس. ولا بدّ لمثل هذه الدولة من أن تسعى لتأمين الحريّات القانونية للأفراد. فالرأي السياسيّ الذي يعتقد به الناس الذين يؤمنون بالليبراليّة هو الدَعامة للنظام السياسيّ الديمقراطيّ ولمقدّمات ذلك النظام وللنتائج المترتّبة عليه.

ـ مُضافاً إلى النظريّات السياسيّة المذكورة، تتمثّل الليبراليّة في نظريّاتها الاقتصاديّة بمفاهيم كالنزعة الدنيويّة واحترام الملكيّة وغير ذلك. والأُسس الفكريّة لهذه المُعتقدات في علم الإناسة الليبراليّ، وعلم الاجتماع أيضاً، مخبوءٌ في مصالح الطبقة البرجوازيّة المتبنّي الأساسيّ للأيديولوجيا الليبراليّة. وهذه النظريّات تشكّل الدعامة الثقافيّة للنظام الرأسماليّ، وقد أشرنا إليه عندما تعرّضنا للنظريّة الاقتصاديّة الليبراليّة.

ـ وأمّا النظريّات الاجتماعيّة للثقافة الليبراليّة، فإنّها تقوم على أساس الاعتقاد بلزوم احترام المجتمع المدنيّ، حفظ خصوصية الأفراد، أفضليّة النفس الإنسانيّة على العقيدة وغير ذلك. والمُعتقد العام في المجتمع الليبراليّ يقوم على ضرورة الاعتراف بالتعدّدية (المكوّن الأساسيّ للمجتمع المدنيّ)، فللفرد الحريّة التامّة في اختيار أُسلوب الحياة الذي

يريده، ولا يحقّ لأحدٍ الإضرار بأيّ فرد بسبب ما يحمله من عقيدة. وبهذا تُشكّل هذه النظريّات عناصر قوّة في النظام الليبراليّ بمُختلف أبعاده.

ـ وأمّا آخر النظريّات الثقافيّة الليبراليّة، فهي تلك التي ترتبط بالمعتقدات الدّينيّة العامّة. ويرى أتباع الليبراليّة أنّ الدين من الأمور الشخصيّة؛ ولكن هذا يعني عدم تدخّله في الشأن الاجتماعيّ، لأنّ له تأثيره على ما يختاره الناس في هذا الشأن. بل المراد من ذلك أنّه لا ينبغي إيكال أمر إدارة الشأن الدنيويّ إلى الدين. فثمّة حدود فاصلة في الثقافة الليبراليّة بينه وبين دائرة عمل الدولة. وبعبارة أخرى: لمّا كانت إدارة الشأن الدنيويّ موكولة إلى العقل البشريّ في الاتجاه الليبراليّ من دون أن تكون هناك هيمنة لأيّ شيء آخر، فمن غير المسموح به أن يكون للدين مثل هذه الهيمنة، ولذا كانت العلمانيّة (الفصل بين الدين والدولة) من الأُسس الرئيسيّة في الاتجاه الليبراليّ. وفي الوقت نفسه تُشكّل الحريّة الدّينيّة وحريّة العقيدة الدّينيّة أصلاً أساسيّاً في الاتجاه الليبراليّ[1].

بعد استعراضنا لهذه المكوّنات النظريّة الأساسيّة للثقافة الليبراليّة يُمكننا القول إنّ كلّ واحدٍ منها يتمتّع بقوّة استدلاليّة وكذلك برابطة

---

(1) لمزيد من التفصيل حول المكوّنات الأساسية للفكر الليبراليّ راجع المصادر التالية: آربلاستر، أنطوني، ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط، نقله إلى الفارسية «عباس مخبر»: 81 ـ 138؛ فنسنت، آندرو، إيدولوژيهاى مدرن سياسي: 54 ـ 79 و 48؛ كونل، راينهارد، الگوي ليبرال سلطه، ص 201 ـ 202؛ «سروش، عبد الكريم»، رازداني ورشنفكري ودينداري، ص 157 ـ 131؛ بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم.

عاطفيّة مع مقولة الحريّة التي هي من الشعارات الأساسيّة التي تُنشدها الليبراليّة. ولا يُمكننا إنكار ما تملكه هذه المكوّنات من جاذبيّة عقليّة وانجذاب عاطفيّ وشعوريّ، ومع ذلك لم تسلم من نقد الاتّجاهات الأيديولوجيّة المُنافسة، ولذا وقع التشكيك في صحّتها وحقانيّتها. والذي يظهر من ملاحظة الدراسات الماركسيّة أنّ الثقافة لباسٌ ظاهريٌ حيث تحمل هذه المعتقدات الثقافيّة مصالح بعض الطبقات الاجتماعيّة. فالثقافة الليبراليّة نشأت لضمان مصالح الطبقة الرأسماليّة، ولا ينبغي أن نقع في فخ هذا اللباس الظاهريّ مُتناسين المقاصد الحقيقيّة لهذه الثقافة.

إلى هنا، نكون قد أوضحنا ما امتاز به الفكر الليبراليّ في سوق الفكر العالميّة ببعديه العقليّ والعاطفيّ، كما أوضحنا الأُسس التي أدّت إلى تلك الهيمنة المؤقّتة لهذا الفكر في المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من 1900 إلى 1917 في البعدين العقليّ والعاطفيّ أيضاً. وتتمّة للبحث نتعرّض الآن لمكوّنات الفكر الليبراليّ من ناحية بعده العمليّ والاعتماد على عنصر القوّة.

ب ـ المميّزات الخارجيّة (البُعد العمليّ والاعتماد على عنصر القوّة)

يُمكننا ملاحظة المميّزات الخارجيّة للفكر الليبراليّ في المرحلة الزمنيّة 1900 ـ 1917 من خلال عرض المُتغيّرات التاريخيّة في تلك المرحلة. وسوف نقوم هنا، ومن دون أن ندخل في بحث تاريخيّ، باستعراض وضع الليبراليّة بالمقايسة إلى سائر النظريّات الفكريّة من زاوية الموضوع الذي هو محلّ اهتمامنا.

1 ـ البُعد العمليّ: أوضحنا في ما تقدّم كيف أنّ الليبراليّة في القرنين

الثامن عشر والتاسع عشر كانت من أشدّ الاتّجاهات الفكريّة تأثيراً على المُتغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة. ونجاح هذا الاتّجاه، مضافاً إلى ما يمتلكه من جاذبيّة نسبيّة في بُعده العقلانيّ والعاطفيّ، يعود إلى أسباب وعوامل أُخرى منها ما يرتبط بكونه عملانيّاً. بمعنى أنّ الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة المُحيطة كانت عاملاً مُساعداً في تطوّر هذا الاتّجاه. فقد تلبّس هذا الاتّجاه الفكريّ في مُجتمعات كالمجتمع الإنكليزيّ، والفرنسيّ أو الأمريكي لباساً عمليّاً وتحقُّق مُجتمع المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) لهذه الأيديولوجيا لم يكن بعيداً عن متناول اليد. ولكن في المرحلة الزمنيّة التي هي محلّ بحثنا، ونتيجة التفاوت الطبقيّ وغيره، وقع التشكيك في كون الليبراليّة أمراً عملانيّاً وشكّل ذلك نقطة بداية في النقد الموجّه للّيبراليّة. ولذا ابتدأ التناقص في صفتها العملانيّة مع ظاهرة أُفول هيمنتها.

2 ـ **الاعتماد على عنصر القوّة**: إنّ ميزة الاعتماد على عنصر القوّة في أيّ إيديولوجيا، وكما تقدّم في الفصل الأول، يحمل وجوهاً ثلاثة؛ أحدها حماية أصحاب القوّة لإحدى الإيديولوجيات؛ ثانيها تأثير القوّة التي يمتلكها المعتقدون بإيديولوجيا ما على مخاطبيهم بشكل غير شعوريّ؛ وثالثها علاقة الإيديولوجيا بقدرة المخاطب. والآن سوف نبحث عن الحالة التي كانت عليها علاقة الليبراليّة بعنصر القوّة في المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من 1900 إلى 1917.

في ما يرتبط بالوجه الأول (حماية أصحاب القوّة لإيديولوجيا ما)، فإنّ الدول المالكة لموازين القوّة كبريطانيا وفرنسا، وإن كانت تتبنّى النظام الليبراليّ في هذه المرحلة الزمنيّة، إلّا أنّ السياسة الخارجيّة لهذه

الدول لم تقُم على أساس حماية الليبراليّة والعمل على نشر الفكر الليبراليّ في سائر الدول، بل إنّ تاريخ علاقاتها الخارجيّة يحكي عن اتّجاه آخر كان حاكماً على سياستها الخارجيّة، ويقوم على أساس تأمين المصالح الماديّة أو تأمين النفوذ، ولذا لا نشهد في هذا المجال عملاً على حماية ودعم النظام الليبراليّ. بل إنّ هذه الدول كانت تخطو في علاقاتها الخارجيّة خلافاً للاتّجاه الليبراليّ، فقد كانت تسعى للسيطرة على بلاد في أقصى نقاط العالم وتحويلها إلى مُستعمرات تابعة لها. ولم يكن سلوكها في تلك المُستعمرات يقوم على أساس النزعة الإنسانيّة، الديمقراطيّة أو التسامح. بل كانت تعمد إلى نهب موادّها الأوليّة وجعلها سوقاً لتصريف بضائعها، ولم تُبد أيّ اهتمام بالسلوك الإنسانيّ والأخلاقيّ[1]، حتى أنها كانت تعمد إلى جعل هذه الأيديولوجيا أداةً تستخدمها في سبيل الوصول إلى مصالحها. وثمّة شواهد كثيرة تشهد على صحّة وصدق هذا الكلام، من ذلك يُمكننا الإشارة إلى اتّحاد دولتين ليبراليتيّن هما بريطانيا وفرنسا مع روسيّة، وهي الدولة المستبدّة في السنوات التي سبقت الحرب العالميّة الأولى. ويشهد على ذلك أيضاً الاتفاقيّة الثنائيّة بين الروس والبريطانيين سنة 1907 على كيفيّة تقسيم نفوذهما في العالم، بل وأوضح من هذا كلّه طريقة تعامل البريطانيين مع الثورة المشروطة في إيران، حيث وقفوا إلى جانب الثورة ما دام ذلك عاملاً في حماية مصالحهم في معركة التنافس بينهم وبين روسيا، ولمّا وصلت الحال إلى سدّ الطريق أمام نفوذ الاتّجاه الشيوعي في إيران، وشعروا بالحاجة إلى قيام دولّة مستقرّة

(1) إلهي، همايون، إمبرياليسم وعقب ماندگي.

وقويّة في البلاد، لم يتوانوا عن دعم قيام نظام مُستبدٍ فيها. ولذا يُمكننا القول إنَّ الليبراليّة لم تملك دعماً من دول قويّة في ساحة العلاقات الدولية أو في سوق الأفكار العالميّة، ولم تمتز في ذلك عن سائر الأيديولوجيّات المُتداولة.

ونجد وضعاً مُشابهاً لهذا يرتبط بالوجه الثاني لعلاقة الليبراليّة بالقوّة (أي تأثير القوّة التي يمتلكها أهل تلك الإيديولوجيا على المخاطب بشكل غير شعوريّ). فإذا كان المؤمنون بالليبراليّة يمتلكون القوّة، فإنّ المؤمنين بالإيديولوجيات المحافظة كانوا أيضاً يملكون من القوّة ما لا يُمكن الاستهانة به. وكمثالٍ على ذلك نجد أنّ فرنسا وبريطانيا كانتا في تلك المرحلة الزمنيّة من الدول المتطوّرة، وتملكان من القوّة ما يسمح لهما بالتأثير على المخاطب بنحو يُؤدّي ذلك دوراً في نشر الفكر الليبراليّ، إلّا أنّه في الوقت نفسه كانت هناك دولة أُخرى هي ألمانيا من الدول التي تمتلك قوّة عُظمى، وكانت تقوم على أسس إيديولوجية محافظة ونظام استبداديّ[1].

وفي ما يرتبط بالوجه الثالث لعلاقة الليبراليّة بعنصر القوّة؛ أيّ علاقة الإيديولوجيا بمدى قوّة المخاطب، فلا بدّ لنا من القول بأنّ الليبراليّة كانت تملك جاذبيّة قويّة في هذا المجال، وذلك لأنّ شعوب كثيرٍ من الدول كانت تعيش في أزمة الحكومات المستبدّة وسلوكها غير الإنسانيّ. وعليه كانت هذه الشعوب تنظر إلى الليبراليّة نظرةً إيجابيّة ومُرحّبة لما

---

(1) گرنويل، جان، تاريخ جهان در قرن بيستم، ص 7 ـ 27؛ ونقيب زادة، أحمد، تحولات روابط بين الملل، ص109.

كانت تعدُها به من النجاة من الاستبداد الذي تعيشه، ولذا انجذب الكثير من المفكّرين المجدّدين في كثيرٍ من أنحاء هذا العالم ناحية الفكر الليبراليّ. ولكنّ هنا أيضاً قامت المواجهة بين الليبراليّة والاتّجاه الفكريّ المُنافس لها أي الاشتراكيّة. وقد شكّل هذا أزمة لها، ولذا نجد أنّ كثيراً من المفكّرين المجدّدين قد تبنّى الإيديولوجيا الليبراليّة بصورتها المعدّلة والتي تجلّت في الليبراليّة الاشتراكيّة.

والملاحظة الأُخرى التي لا بدّ لنا من التعرّض لها في علاقة الليبراليّة مع الوجه الثالث للقوّة، تتمثّل في أنّ الليبراليّة كانت ترتبط بشكلٍ وثيق بتأمين مصالح الطبقة البورجوازيّة، بل إنّ الطبقة المذكورة كانت هي الحاملة لهذه الإيديولوجيا. ولمّا كانت هذه الطبقة في المرحلة الزمنيّة التي تُشكّل موضوع بحثنا، ضعيفة في كثيرٍ من الدول، ومنها دول على درجة من الأهميّة كألمانيا، النمسا، الدولة العثمانيّة، روسيا وغيرها، فقدت الليبراليّة هذا العنصر المهمّ، وصار الاتّجاه ذو النزعة المحافظة يملك جاذبيّة أشدّ في هذه الدول. وكذلك الحال في الدول التي كانت تحوي طبقة بورجوازيّة إلّا أنّ طبقة العمّال كانت في حال نموٍ وهي تحمل الفكر اليساريّ، فهذا الأمر أدّى إلى وقوع الليبراليّة في أزمة أُخرى. وخلاصة القول إنَّ ما كانت تملكه الليبراليّة من نقاط قوّة في ما يرتبط بالوجه الثالث من القوّة، كان يشهد على أُفول سيطرة هذه الإيديولوجيا.

إنّ ما عالجناه إلى الآن يستعرض لنا وإلى حدّ ما، الظروف التي أدّت إلى هيمنة الاتّجاه الليبراليّ بشكل مؤقت. وهذه الهيمنة، كما لاحظنا كانت نتيجة عوامل كالجاذبيّة النسبيّة لهذه الأيديولوجيا في

مجالات أربعة هي البُعد العقلانيّ، والبُعد الشعوريّ والعاطفيّ، والبُعد العمليّ والاعتماد على عنصر القوّة. وفي هذا المجال حتى لو كانت الليبراليّة مساوية لسائر الأيديولوجيّات المُنافسة لها في امتلاك عناصر القوّة أو أقلّ منها، ولكنّ ملاحظة مجموع ما كانت تملكه من عناصر قوّة جعلها الأيديولوجيا التي لها الصدارة. وأمّا أُفول هذه الهيمنة فيرجع إلى الأزمة التي تعرّضت لها الرأسماليّة ونموّ الإيديولوجيّات اليساريّة. وفي ختام البحث سوف نسعى لدراسة تأثير الوضع الذي كانت عليه سوق الفكر العالميّة على الداخل الإيرانيّ.

2 ـ الليبراليّة في المحافل الفكريّة في إيران

لقد كان لهيمنة الليبراليّة مؤقّتاً على سوق الفكر العالميّة تأثيرها على المُتغيّرات الفكريّة والاجتماعيّة في إيران. والمُتغيّرات التي جرت تشهد على تلك الهيمنة المؤقتة لليبراليّة. وبعبارة أوضح، يُمكننا القول انطلاقاً من الشواهد الموجودة، أنّ المُتغيّرات التي جرت في إيران كانت تابعة في هذه المرحلة الزمانيّة للمُتغيّرات العالميّة؛ ونظراً لكون الأيديولوجيا الليبراليّة تخوض تجربتها على مستوى عالميّ، فإنّ هذا ما نشهده في الداخل الإيرانيّ أيضاً. وواقع الحال أنّه ونظراً لعدم حاجة الظروف الداخليّة في إيران لهذه الأيديولوجيا، فإنّ دخولها إلى إيران كان بسبب العولمة الفكريّة، ولمّا فقدت هذه الإيديولوجيا عناصر قوّتها وجاذبيّتها فقدت مكانتها التي كانت تملكها. ولعلّنا نستطيع اعتبار مختلف الأحداث والمُتغيّرات التي ترتبط بالثورة المشروطة هي مؤشّرات على سيطرة الليبراليّة، بل إنّ المُتغيّرات التي جرت في إيران إبّان الحرب العالميّة الأولى: والتي أعقبها قيام حكم «رضا شاه» هي

من أهمّ الشواهد على زوال هيمنة هذه الأيديولوجيا. ويُمكننا أن نبحث عن دور الاتّجاه الليبراليّ في البلاد في مختلف المجالات من اجتماعية، وسياسية وفكريّة، ونظراً للضيق الزمانيّ والموضوعي لهذا القسم، فإنّنا سوف نبحث عن علاقة الليبراليّة بالاتّجاهات الفكريّة الرئيسيّة.

وفي هذا المجال يظهر لنا وبوضوح، من خلال النظر في مصنّفات المفكّرين الإيرانيين زمان المشروطة، أنّ الجدال الفكريّ والنقاش النظريّ كان خاضعاً لسيطرة الاتّجاه الليبراليّ. بمعنى أنّ القضية المُشتركة التي كانت تشغل أكثر المفكّرين السياسيين والاجتماعيين في هذه المرحلة الزمنيّة، وبقطع النظر عن حقيقة تفكيرهم وميولهم، هي في كيفيّة التعامل مع الفكر الليبراليّ، وحيث اتّجهت الليبراليّة إلى السقوط على مستوى عالميّ اتّجهت في الداخل الإيراني ناحية ذلك أيضاً. وعلى هذا الأساس يُمكننا تقسيم المفكّرين الإيرانيين إلى ثلاث مجموعات مكوّنة من: التقليديين، العلمانيين والمُجدّدين.

أ ـ التقليديون

إذا نظرنا إلى التقليديين في التاريخ المعاصر لإيران من زاوية البُعد المعرفيّ، نجد أنّهم أفراد يتّبعون مُثلاً دينيّة في ما يحملونه من أهداف وطريقة حياة، وهذه المُثل هي التي يعمدون إلى استخراجها من المصادر الدينيّة. وفي حال وقوع التعارض بين المُعطيات العقليّة والتجريبيّة البشريّة وبين التعاليم الدينيّة؛ فإنّهم يعتقدون بقصور ونقص العقل البشريّ وخطأه، ونظراً لعدم تطرّق احتمال الخطأ للنصوص الدينيّة، فإنّهم يلتزمون بتقديمها وترجيحها. وهذا الرأي يقوم على أساس التفسير

الواسع للمجال الذي يحتلّه الدين ونتيجة ذلك القول بأولوية الدين بالمقايسة مع العقل والعلم[1].

وأمّا في ما يرتبط بالمرحلة التي تشكّل موضوع بحثنا، فعندما سيطرت الليبراليّة على المحافل الفكريّة في إيران شعرت جماعة التقليديين التي كانت على تواصلٍ مع المُتغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة اليوميّة، بهذا التعارض الواقع بين هذا الفكر الذي يعتمد على العقل البشريّ وبين الفكر الدينيّ، ولذا كان نظامهم الفكريّ في هذه المرحلة مشحوناً لمواجهة المفاهيم والأفكار الليبراليّة. ويُمكننا في هذا المجال اعتبار آراء «آية الله الشيخ فضل الله النوريّ» مثالاً على ذلك. فقد شرع واعتماداً منه على القواعد النظريّة التي يُؤمن بها، بمواجهة شرسة مع الفكر الليبراليّ، بل نجد أنّه ضحّى بنفسه في هذا الطريق. فقد رفض بعض الأفكار كالمساواة بين أفراد البشر مهما كان جنسهم أو مهما كانت عقيدتهم؛ لأنّ ذلك يتعارض مع اختلاف الرجل والمرأة والمسلم والكافر في الناحية الحقوقيّة. وكذلك رفض مقولة الحريّة وذلك لأنّ قوام الإسلام هو في العبوديّة لله عزّ وجلّ. كما اعترض بشدّة على القانون الوضعيّ البشريّ الذي كان يتمّ من خلال المشروطة عن طريق النواب المنتخبين من قبل الناس، وكان يرى حقّ التقنين منحصراً بالله عزّ وجلّ[2].

إنّ رأي «الشيخ النوريّ» وسائر من كان في صف التقليديين، وإن كان في واقعه لمواجهة الليبراليّة إلّا أنّه كان خاضعاً في مُعطياته تلك

---

(1) قريشي، فردين، سياست نوسازي فرهنگ إيران: تحرير محل نزاع وطرح يك فرضية، ص276، لنقد هذه النظرية راجع الفصل الثاني، مؤشّرات التجديد، البحث عن قابلية النقد العقلاني.

(2) ضيمران وعبادي، سنت وتجدد در حقوق إيران، ص33 ـ 34 و92 ـ 94.

لتأثير التهديد الذي شعر به من الاتّجاه الليبراليّ. ولمّا زال هذا التهديد تدريجياً فقد هذا الاتّجاه التقليديّ الرافض لليبراليّة رونقه.

ب ـ العلمانيون[1]

لو أردنا الحديث عن العلمانيّين في ما يرونه من زاوية معرفيّة، فإنّ ما يُمكن قوله هو أنّهم في الطرف المقابل للتقليديّين، إذ لا يعترفون بمرجعيّة الدين في تحديد الهدف من هذه الحياة وطُرق العيش فيها، فالعلمانيّون الإيرانيّون كنظرائهم الغربيين كانوا يرون في العقل النقدي والعلم التجريبيّ أساساً في الفكر الاجتماعيّ ـ السياسيّ الذي يتبنّونه. وعلى أساس هذه العقلانيّة الحديثة كانوا يتّبعون أيديولوجيّات مختلفة كالليبراليّة والماركسيّة.

ويُمكننا القول إنَّ هؤلاء العلمانيّين بشكلٍ عام كانوا يَحملون ميولاً ليبراليّة في هذه المرحلة الزمنيّة. وهذا الأمر يُشكّل خيرَ شاهدٍ على المدّعى الذي نسعى لإثباته في هذه الدراسة، وذلك لأنّ الساحة الفكريّة العالميّة كانت خاضعة للاتّجاه الليبراليّ. وهذه الدعوى تشتدّ استحكاماً عندما نلحظ أنّ العلمانيّين الإيرانيّين، وبنحوٍ يتناسب مع الظرف الذي كانت عليه الليبراليّة في العالم، تبنّوا وإلى حدّ ما الاتّجاه الاشتراكي، ولمّا آل أمر الليبراليّة إلى السقوط على الساحة العالميّة، ابتدأت عمليّة التغيير في ميولهم نحو هذه الإيديولوجيا. ومثال ذلك «ميرزا ملكم خان

---

(1) استخدم الكاتب مفردة (مُجدّدان) في تصنيفه لهؤلاء، ولكن نظراً لأنّ المفردة الأشدّ التصاقاً بهذه الجماعة هي ما ذكرناه في النص فقد ارتأينا استخدام هذا المصطلح. (المترجم)

نظام الدولة» (1833 ـ 1908) الذي ولد في أواسط هذه المرحلة، وكان ليبراليّ الاتّجاه. والعناصر الأساسيّة المكوّنة لفكره كانت عبارة عن: أصالة العقل والعلم، النزعة الإنسانيّة، احترام حقوق البشر وحريّاتهم، السعي لإقامة النظام الديمقراطيّ والبرلمانيّ، ضرورة وجود الدستور والملكيّة المشروطة، وجوب التساوي أمام القانون، الاقتصاد الخاص التخصصيّة، والرأسماليّة، وأنّ طريق التطوّر يرتبط بضرورة الأخذ بنظام القيم الغربيّ كاملاً[1].

إنّ هذه المؤشّرات المذكورة ترتبط، كما هو مُلاحظ، بنتائج الفكر الليبراليّ. وهذا الأمر ينطبق على كل المفكّرين العلمانيين الإيرانيين قبل بداية القرن العشرين. ولكنّ نشوب الحرب العالميّة الثانية والنتائج التي ترتّبت عليها، وضعت خاتمة لهذا الأمر ووفّرت الظروف للقبول بقيام دولة مُقتدرة[2].

ج ـ المُجدّدون الدينيّون

إذا أردنا النظر إلى المُجدّدين من زاوية معرفيّة، كالتي لاحظناها في التقليديّين والعلمانيّين، فنرى أنهم في منطقة وسْطى بين هذين القُطبين المتضادّين. فهم لا يرون أيّ تعارض بين العقل والدين في ما يرتبط بالهدف من هذه الحياة وطريقة العيش فيها، ويسعون من خلال اتّباع طرق متعدّدة لرفع هذا التعارض في أيّ موردٍ كان ظاهر الحال أنّه

(1) أصيل، حجة الله، زندگي وأنديشه ميرزا ملكم خان، ص71، نقلا عن: كسرائي محمد سالار، جهاني شدن أز ديدكاه رولاند رابرتسون، غير مطبوع، ص 274 ـ 300.

(2) بشيرية، حسين، جامعة شناسي سياسي: نقش نيروهاي اجتماعي در زندگي سياسي (علم الاجتماع السياسي، دور القوى الاجتماعية في الحياة السياسية)، ص 258 ـ 259.

كذلك. وإنّما كان يتمّ وصفهم بالمُجدّدين لأنّ أبرز ما كانوا يتّصفون به هو نزعتهم العقلانيّة، كما أنّ وصفهم بالمُجدّدين دينيًا كان لجهة أنّ اتّجاههم العقلانيّ لا يتعارض مع اعتقادهم الدينيّ. فهم في الحقيقة كانوا ممن يتَّبع العقل والدين معاً، وكانوا يرون في العقل والدين كمال التلاؤم والانسجام فضلاً عن عدم وقوع أيّ تعارضٍ بينهما.

إنّ استعراض الفكر الدينيّ للمُجدّدين في المرحلة الزمنيّة المنظورة في هذا البحث، يشهد أيضاً على مدى تأثّر هذا الفكر بالفكر الحاكم على سوق الفكر العالميّة. فالمُجدّدون لم يجدوا في المفاهيم الليبراليّة بمعظمها، لا سيّما ما كان منها يقوم على أساس عقلانيّ، أيّ تعارض مع المفاهيم والأفكار الدينيّة، ولو فرض أنّ تعارضاً ظاهريّاً أوّلياً ظهر، فلا بدّ من رفع هذا التعارض من خلال التأمّل في هذه المقولات أو تقديم تفسيرٍ جديد وإدراك جديدٍ لها. ومثال ذلك في المشروطة ما كان يراه «آية الله السيد محمد الطباطبائيّ» وآية «الله السيد عبد الله البهبهاني»، وهمّا ممن انقاد لهم الناس في تلك الفترة، وأعتقدا أنّ مطالبة الناس بالعدالة أمرٌ مشروع دينيّاً، وكانا يريان في الاستبداد نوعاً من الشرك مُستلهمين ذلك من «عبد الرحمن الكواكبي»[1]. وذلك لأنّهما كانا يعتقدان بأنّ الحاكم المُستبدّ كان يرى نفسه مستقلاً أو كان يرى نفسه مساوياً لذات الباري تعالى، أو أنّه يتدخّل في الفعل الإلهي، وأنّ الوحدانيّة الإلهيّة لا يُمكن أن تتحقّق إلّا في وحدة وتوافق الناس بكل أشكالهم الاجتماعيّة. ففي ظلّ النظام البرلمانيّ سوف يرتفع الخلاف بين الشعب والدولة، وسوف يتّحدا في سبيل حلّ المشاكل التي يُعاني منها

(1) ديگار، جان بيار وآخرون، إيران در قرن بيستم، ص28.

البلد في مواجهتهم للدول التي تعتدي عليهم من الدول المجاورة أو الكافرة[1].

انطلاقاً مما تقدّم في الفصل الثاني من هذه الدراسة، نجد أنّ المُجدّدين الدينيّين، ومن خلال اطّلاعهم على الليبراليّة، توصّلوا إلى فهم جديد للنصوص الدينيّة، ولكن مع زوال وسقوط الليبراليّة من ساحة الفكر العالمي، نجد كيف أنّهم فقدوا دافعهم نحو هذا الفهم الجديد، وكيف واجهت عمليّة الفهم هذه ركوداً من الجوانب كافة، ولذا لا نرى في ختام هذه المرحلة أيّ نوع من الجُهد المُلفت في مجال التجديد، إنما ولذا نجد أنّ شخصاً كـ«آية الله النائينيّ» يُبدي تراجعاً عن نظريّته التي قدّمها في خضم المشروطة.

وهكذا يظهر لنا دور الفكر المُهيمن عالميّاً وتأثيره على المحافل الفكريّة في إيران، وعليه نكون قد قُمنا بتسليط الضوء على الوضع المُتغيّر والمُستقلّ في المرحلة الزمنيّة الممتدة من 1900 إلى 1917، وسوف نسعى في الفصل القادم للبحث بشكل تفصيليّ عن الوضع المُتغيّر المرتبط، أيّ نوع الاتجاه المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ، ودراسة مدى الارتباط أو عدم الارتباط بين هذين المُتغيّرين.

(1) ديگار، جان بيار وآخرون، إيران در قرن بيستم، ص28.

الفصل الرابع

الهيمنة المؤقّتة للتجديد المنادي بالحريّة

تقدّم البحث في الفصل السابق عن الفكر المُهيمن عالميّاً في الفترة الزمنيّة المُمتدّة من 1900 إلى 1917. ولا بدّ لنا الآن من الإجابة عن السؤال المُتعلّق بالفكر المُهيمن في هذه المرحلة على تجديد الفكر الدينيّ، فأيّ فكر كان كذلك؟ وهل يُمكننا أن نشاهد نوعاً من التوافق بين هذا الفكر وبين الفكر المُهيمن عالميّا أو لا؟ وللإجابة عن هذا السؤال سوف نجعل من فكر «طالبوف» و«النائينيّ»، وهما رائدا الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في هذه المرحلة، موضوعا للبحث، فهل ثمّة علاقة بين أفكارهما وبين الفكر المُهيمن عالميّاً؟ وما سنجده فعلاً هو أنّ نوعا من التوافق قد ساد بين الفكر المُهيمن عالميّاً وبين عمليّة تجديد الفكر الدينيّ. ولتقديم صورة عن هذه الظاهرة ينبغي أن ندخل في استعراض مورديّ بنحوٍ ما؛ نعم، لا بدّ من التذكير بأنّنا في ملاحظتنا لفكر هاتين الشخصيّتين لسنا أولاً بصدد البحث عن المُتبنيّات الفكريّة التي يؤمنان بها، بل ما نلحظه هو فقط ما كان من هذه المُتبنيّات مصداقاً لتجديد الفكر الدينيّ طبقاً لما قدّمناه في الفصل الثاني من تعريف له،

وحذراً من إطالة الكلام سوف نعمد إلى ذكر نماذج بارزة[1] من عمليّة التجديد هذه، ولن ندخل في استعراض تامّ لكل مواردها.

1 ـ «عبد الرحيم طالبوف التبريزي»

«طالبوف التبريزي» (1833 ـ 1911) هو من المفكّرين المُستنيرين في عصر المشروطة. ونظراً لتعلّقه بالتوأمة بين الدين والمُعاصرة يُمكننا اعتباره من المفكّرين المُستنيرين الأوائل في إيران. فقد كان يدعو للديمقراطيّة الاجتماعيّة والتي هي مُركّبٌ مُكوّن من عنصرين هما الليبراليّة السياسيّة والاشتراكيّة (بمفهومها العام)[2]. وقد كان منحاه الفكريّ الدفاع عن القانون، رفض الاستبداد، حماية المشروطة، نقد الوضع القائم في إيران وغير ذلك[3]. وإذا قُمنا بمقارنة هذه المكوّنات الفكريّة مع ما تقدّم في الفصل السابق حول الهيمنة المؤقّتة لليبراليّة على الفكر العالمي، فيُمكننا بوضوح ملاحظة التوافق بين الأمرين[4]. ولذا فإنّ التوافق العام بين أفكار «طالبوف» وبين الليبراليّة كفكرٍ مُهيمن على الساحة الفكريّة

(1) سوف نعتمد في هذا البحث بدل تتّبع كل الموارد التي تشهد لصحة مدّعانا على تتّبع الموارد التي قد تكون مخالفة لهذا المدّعى (الاعتماد على منهجية قابلية البطلان في إثبات المدّعى)، ولذا سوف يكون تعرّضنا للنماذج المذكورة لمجرّد إعلام القارئ بها.

(2) «آدميت، فريدون»، أنديشه هاي طالبوف تبريزي، ص31.

(3) «كسرائي»، چالش سنت ومدرنيته در إيران، ص 247 ـ 300.

(4) نظراً لكون التعرّض لكل النظريات الفكريّة لـ«طالبوف» ليس محلاً لاهتمام هذه الدراسة، فعلى من يُريد المزيد من التفاصيل وسائر ما يتعلّق بحياة هذه الشخصيّة، الرجوع إلى المصادر التالية: آدميت، فريدون، أنديشه هاي طالبوف تبريزي؛ قيصري، نورإله، «طالبوف تبريزي» مدرنيته راهي براي ترقي وإصلاح اجتماعي؛ «فراستخواه، مقصود»، سر آغاز نو أنديشي معاصر، ؛ «طالبوف، عبد الرحيم»، كتاب «أحمد»، وله أيضاً آزادي وسياست وأيضاً سياست طالبي؛ «رئيس نيا، رحيم»، مقدمة كتاب طالبوف، سياست طالبي؛ «أفشار، إيرج»، مقدمة كتاب طالبوف، آزادي وسياست.

العالميّة أمرٌ يمكن التصديق به. وهذا التوافق لا يُمكن أن يكون اتفاقيّاً، بل هو خاضعٌ لاطّلاع «طالبوف» على مصنّفات المفكّرين الليبراليين ووقوعه تحت تأثير ذلك نظراً لما تحمله أفكار هؤلاء من جاذبيّة[1]. واطّلاعه على مصنّفات هؤلاء يرجع إلى ما كان يملكه من تسلّط على اللغة الروسيّة، فقرأ ترجمة هذه الكتب إلى الروسيّة. كما اعتمد في ذلك على طريق غير مباشرٍ تمثّل بالرجوع إلى ما نُشر عن الفكر الليبراليّ في المصادر العربيّة والفارسيّة. وقد صبّ اهتمامه في العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة وبالدرجة الأولى على آثار المفكّرين الفرنسيين والبريطانيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لا سيّما «بنتام»، المفكّر الاجتماعيّ والإصلاحيّ القانونيّ البريطانيّ، «هنري توماس باكل»، المؤرّخ الفلسفيّ البريطانيّ، «فولتير»، «روسو» و«رينان» وهم من أعلام الفكر والعلم الفرنسيين، وقد تعرّض لهم في مؤلفاته. كما اهتمّ بفلاسفة الألمان من خلال رجوعه إلى نظريّات كلٍ من «كانط» و«نيتشه»، وتعرّف أيضاً على آراء بعض الكتاب المعروفين من الاشتراكيين وإن لم يتعرّض لأسمائهم بشكلٍ صريح في كُتبه. كذلك تعرّض طالبوف لبعض الكتّاب الإيرانيين ذاكراً بعضهم بالإسم كـ«الميرزا حبيب الأصفهاني»، «ملكم خان». ومُشيراً إلى بعضهم الآخر بشكلٍ مباشر من دون أن يذكر اسمه «كآخوند زاده»، و«السيد جمال الدين الأفغاني»[2].

أمّا ما له أهميّة خاصّة في هذه الدراسة فهو تأثير اقتباس هذه الأفكار على الفكر الدينيّ لـ«طالبوف». وواقع الحال أنّها كانت السبب في إقدامه

---

(1) كسرائي، چالش سنت ومدرنيته در إيران، ص 274 ـ 300.

(2) آدميت، فريدون، أنديشه هاي طالبوف تبريزي، 1363، ص3. نقلاً عن فراستخواه، سر آغاز نو أنديشي معاصر، ص119.

على تقديم قراءة جديدة للنصّ الدينيّ والسعي لتجديد الفكر الدينيّ. وهذه القراءة الجديدة تشمل مجالات مختلفة. ونشير هنا إلى بعض مواردها:

ففي مجال البعد المعرفيّ، يتبنّى «طالبوف» العقلانيّة النقديّة، ولا يرى في تبنّي ذلك أيّ تعارض مع المسلّمات الدينيّة، ويُرجع الأمر إلى أنّ العقلانيّة النقديّة لديه هي من النوع الذي يُحافظ على ما للدّين من اعتبار، كما ينظر إلى المسلّمات الدينيّة بنحو لا يتنافى مع تسليمه بالعقلانيّة النقديّة[1]، وينقل مستنداً إلى رينان الجمل التالية:

«إذا أراد أحدٌ أن يصل إلى كتاب العقيدة فهو القرآن فقط، لأنّه الكتاب الذي وصل إلينا دون تحريف... وكلّ من كان حول النبي (ص) كان من أهل العقل والتجربة والعمل ويحمل استعداداً للفهم... والدين الحقّ هو الذي يقبله العقل ويصدّقه العلم، ومثل هذا الدين الخالص هو فقط حقيقة الإسلام، وأساسه المتين كلمة التوحيد»[2].

وبتأثير من النظرة التي يحملها الاتجاه الليبراليّ للدّين، يرى «طالبوف» أنّ الدّين هو عبارة عن عبادة المعبود أو معرفة الله[3]. وبنظرة عقلانيّة يدافع عن ضرورة تغيّر الأحكام الدينيّة بنحو يتناسب مع المُتغيّرات الزمانيّة. ولذا يقول: «**عندما نصل إلى قدرٍ من المعرفة بالله ورسوله نصل إلى معرفة الأحكام والتفرقة بين البدعة والتحريف وبين الإصلاح والتكميل، ونعتقد بأنّ كافة الشرائع والقوانين هي لأجل الهداية**

(1) آدميت، فريدون، أنديشه هاي طالبوف تبريزي، ص 15 ـ 19.

(2) طالبوف، عبد الرحيم، إسلام ومالكيت در مقايسة با نظامهاي اقتصادي غرب، ص132.

(3) قيصري، نوراله، طالبوف تبريزي: مدرنيته راهي براي ترقي واصلاح اجتماعي، ص164.

أي بيان الصراط المستقيم لحياة النوع الإنسانيّ لا لوضع الصعوبات والتشكيك والجهل. . »[1].

وأمّا في مجال النظرة إلى الإنسان فنجد أنّ الفكر الدينيّ لـ«طالبوف» يخضع أيضاً لتأثير الفكر المُهيمن على الساحة العالميّة. حيث يرى أنّ الإنسان موجودٌ مختار، يتساوى أفراده، ويسعى كلّ فردٍ منهم لتأمين مصالحه، وهذه النظرة تدفعه إلى العمل على استنباط معاني جديدة من النصوص الدينيّة[2] وكمثال على ذلك يرى أنّ كلمة سبيل الله في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾[3] ترادف مع حفظ الوجود؛ وذلك لأنّه يرى أن الوجود الإنسانيّ يُشكّل قالب روح الديانة والتوحيد. أو في تفسيره للآية: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[4] حيث يرى أنّ التوصية للإنسان بالسعي إنّما هي لتحصيل المعاش وحفظ الوجود، وأنّ أيّ معنى آخر غير هذا هو مصداق للوقوع في وادي الضلال لا غير[5].

وختاماً نلحظ أنّ تجديد الفكر الدينيّ عند «طالبوف» في ساحة الفكر السياسيّ يحكي عن تأثّره أيضاً بالمُحيط الفكريّ العالميّ. فقد كان من أنصار المشروطة ورافضي الحكومة المطلقة[6]، كما أنّ من أبرز مكوّناته

---

(1) طالبوف، عبد الرحيم، إسلام ومالكيت در مقايسة با نظامهاي اقتصادي غرب، ص29.

(2) «آدميت، فريدون»، أنديشه هاي طالبوف تبريزي، ص 19 - 20؛ «فراستخواه، مقصود»، سر آغاز نو أنديشي معاصر، ص124 وطالبوف، كتاب أحمد، مقدمة وحواشي، باقر مؤمني، ص164 و202.

(3) سورة البقرة: الآية 154.

(4) سورة النجم: الآية 39.

(5) طالبوف، كتاب أحمد، ص166.

(6) آدميت، فريدون، أنديشه هاي طالبوف تبريزي، ص39.

الفكرية هو اعتقاده الراسخ بضرورة حكومة القانون في البلاد، إلى حدّ كان يرى أنّ السبب الرئيسيّ في الخراب والتخلّف الذي يعيشه البلد يرجع إلى انعدام القانون[1]؛ وليس مراد «طالبوف» من مقولته هذه أنّ وضع القانون يكفي لرفع المشاكل التي تعيشها البلاد، بل مُراده أن تُصبح كلّ الأمور مُقنّنة بكلّ ما يترتّب على ذلك من لوازم؛ أي متى تمّ وضع قانون عادل وصحيح أمكن إصلاح المجتمع وهو يُقرّ بقيام عوائق أمام ذلك ومنها عدم وجود ظروف اجتماعيّة وسياسيّة مناسبة لقيام مثل هذا القانون، ولكنّه يرى أنّه هو السبيل الوحيد لذلك سواء كان عمليّاً أم لم يكن[2].

إنّ متبنّيات «طالبوف» هذه تدفعه للوصول إلى فهم جديد للنصوص الدينيّة. ويُمكننا الإشارة ضمن ذلك إلى ما يراه في ما يرجع إلى الشرع وعلاقته بالقوانين الوضعيّة البشريّة. ويشرح في رسالة له حملت عنوان «إيضاحات در خصوص آزادي» (توضيحات حول الحريّة)، هذه العلاقة على النحو التالي:

«إنّ أساس ومصدر القوانين الإسلاميّة هو القرآن الشريف الذي حلاله حلال وحرامه حرام على الشعب الإيرانيّ ما دام العمر. وهنا لنا الحقّ في أنْ نقول لمّا كان كتاب الله بين أيدينا فما الداعي لتدوين كُتب قانونية أخرى. نعم، لمّا كانت آيات القرآن لا يُدركها إلّا العلماء، ونسعى نحن لكي يفهمها الناس كافّة. ولذا كان توضيح معاني القرآن في فصول متعدّدة هو ما يطلق عليه القانون، وهذا ما تُوجبه علينا مُتطلّبات العصر ولزوم حفظ الإسلام»[3].

---

(1) رئيس نيا، رحيم، مقدمة كتاب: طالبوف، سياست طالبي، ص 37 ـ 38.
(2) طالبوف، سياست طالبي، ص 162 ـ 164.
(3) طالبوف، آزادي وسياست، ص122.

يظهر من كلام «طالبوف» هذا وبوضوح أنّه يرى أنّ دور القوانين الموضوعة هو بيان المعاني التي يحملها النصّ القرآنيّ في مختلف الموضوعات. وهذا الكلام، وبقطع النظر عن صحّته وفساده، يعتبر منهجاً جديداً لفهم الموقف القرآنيّ في مختلف الموضوعات والمصاديق، لأنّ الطريقة المعروفة في هذا كانت الرجوع إلى علماء الدين ومعرفة الوظيفة والتكليف منهم.

ويذكر «طالبوف» في موضع آخر أنّ مقدار القوانين التي لا بدّ من وضعها كثيرٌ جداً، ويرى أيضاً أنّ الأحكام الشرعيّة المتوافرة والحقوق والحدود الموجودة تصلح وتفيد لما قبل ألف عام. ولكنّ هذه المجموعة لا تُشكّل حلولاً عمليّة في عصرنا الحاضر. بل ثمّة ثلاثون ألف مسألة جديدة يجب أن تُضاف إليها لكي نتمكّن من امتلاك القدرة على إدارة أمورنا: «من الواضح أنّ أحكام كلّ عصر تتعلّق بنمط الحياة لمن يعيش في ذلك العصر، وأنّها وضعت على ما هم عليه من بساطة في العيش. فما كان لازما في عصر الخلفاء العباسيين سقطت فائدته في هذا العصر. فلا بدّ من أن ندعها كما كانت، وأن نسعى لتتميمها بما يفرضه علينا عالم اليوم»[1].

وهو ينبّه إلى أنّ هذا العمل يختلف عن التحريف والبدعة؛ لأنّنا لا نتصرّف في الشرع كما لا نزيد فيه، بل ما هو محلّ نظرنا تلك الأحكام التي وضعها البشر، وقد اضمحلّت بعد مرور سنوات طوال، ولا بدّ من استبدالها بما يتناسب وهذا العصر[2].

---

(1) طالبوف، عبد الرحيم، إسلام ومالكيت در مقايسة با نظامهاي اقتصادي غرب، ص44.

(2) طالبوف، عبد الرحيم، مسالك المحسنين، ص 44 ـ 45.

وانطلاقاً من ملاحظة ما يتبنّاه «عبد الرحيم طالبوف» ممّا تقدم التعرّض له يظهر لنا أمران؛ الأمر الأول أنّ بعض المؤشّرات التي تقدّم التعرّض لها في الفصل الثالث حول الفكر الليبراليّ كان لها تأثيرها الواضح على تجديد الفكر الدينيّ. وهذا الأمر لا بدّ من ملاحظته في سبيل ضرورة المحافظة على خلوص الفكر الدينيّ وهو من المكوّنات الأساسيّة لعمليّة التجديد. ولا يُمكننا القول إنَّ الفكر الدينيّ للمفكّرين المُجدّدين كان في حالة توافق تامّ مع الفكر المُهيمن عالميّاً[1].

وأمّا الأمر الثاني، فيرجع إلى أنّ دراسة المُكوّنات الفكريّة لـ«طالبوف» تشهد على صدق المدّعى الذي قامت عليه هذه الدراسة، لأنّ توافق تجديد الفكر الدينيّ لـ«طالبوف» وهو أحد روّاد الفكر المُهيمن على عملية التجديد مع الفكر المُهيمن على ساحة الفكر العالميّ، مشهودٌ بشكل واضح، ويقوى هذا المدّعى في ما لو كان «طالبوف» بقي حيّا لمدّة أطول، ليشهد أُفول الهيمنة الليبراليّة، وليُعيد النظر في أفكاره تلك أو يفقد ما كان يتمتّع به من مكانة، ولكنّه تُوفيّ في أواسط المرحلة الزمنيّة التي تُشكّل موضوع بحثنا، ولذا لن نتمكّن من دراسة أثر المُتغيّرات الرئيسيّة التي وقعت لاحقاً في الساحة الفكريّة على أفكاره. ولكنّ هذا الأمر ممكنٌ في ما يرجع إلى مفكّر دينيّ مجدّد آخر وهو «آية الله محمد حسين النائيني»، ولذا سوف نُعالج في القسم الآتي، وبالنحو الذي اعتمدناه في تحليلنا لنظريّات وأفكار «طالبوف»، تأثير المُتغيّرات

---

(1) لا بدّ من الدقّة في ما يتمّ عرضه بعنوان أنّه من التجديد في الفكر الدينيّ، وهل هو واقعاً كذلك أو لا؛ لأنّ مشكلة الالتقاط والتحريف هي من الآفات التي تُشكّل تهديداً مُستمرّاً لعمليّة تجديد الفكر الدينيّ.

الواقعة في ساحة الفكر العالميّ سنة 1917 على تجديد الفكر الدينيّ عند «النائينيّ».

2 ـ «آية الله الميرزا محمد حسين النائينيّ الغرويّ»

يُعتبر «آية الله النائينيّ» (1860 ـ 1936 هـ.ش) من أبرز الشخصيّات التي نشطت في عصر المشروطة في العمل على تجديد الفكر الدينيّ. وجُهده هذا مجموع في كتابه المعروف «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة»، ويحتوي على نظريّته السياسيّة. ودراسة هذه النظرية، كما سوف يأتي، تشهد على تأثّر «النائينيّ» أيضاً بالفكر العالمي وبالفكر المُهيمن على الساحة العالميّة. وهو يسعى في نظريّته هذه للتأكيد على أنّ الحكومة المشروطة في عصر غيبة الإمام الثاني عشر هي أفضل نمطٍ في الحكم السياسيّ[1]، ويقدّم فهماً جديداً للنصّ الدينيّ، وتشهد طبيعة هذا الفهم على صدق المدّعى الذي تتبنّاه هذه الدراسة.

إنّ تأثّر «آية الله النائينيّ» بالفكر الليبراليّ كفكر مُهيمن على ساحة الفكر العالميّ يعود بشكلٍ رئيسيّ إلى طُرق غير مُباشرة، وبدون رجوع منه إلى المصادر الأوليّة لهذا الفكر. فقد تأثّر بأفكار «السيّد جمال الدين الأسد آباديّ»، واطّلع على الأفكار الجديدة لشخصيّات أمثال «مونتسكيو» و«روسو» وكذلك أصول المشروطة من خلال الرجوع إلى بعض المجلات العربيّة في العراق كـ«الهلال» و«المنار»[2]. بل يُنقل أنّه تأثّر في تصنيفه لرسالته تلك بكتاب «طبائع الاستبداد» لـ«عبد الرحمن الكواكبي». كما يُنقل أنّ «ثقة الإسلام التبريزيّ»، «جمال الدين واعظ»

---

(1) ضيمران محمد وعبادي، شيرين، سنت وتجدد در حقوق إيران، ص94.

(2) فراستخواه، مقصود، سر آغاز نوانديشي معاصر، ص 383 ـ 384.

و«ملك المتكلّمين» استعانوا بما ذكره من أدلّة فقهيّة لتقديم تبريرهم لنظرية المشروطة[1].

وسوف نسعى هنا ضمن تقديمنا لخلاصة عن النظريّة السياسيّة «للنائينيّ»، والتي تُشكّل نظرة جديدة للشيعة في شأن الدولة، لبيان مدى تأثير الفكر المُهيمن عالميّاً على هذه النظريّة.

بدايةً، لا بدّ لنا من التذكير بأنّه وطبقاً للتقليد الشيعي، لا مشروعيّة لأيّ دولة دنيويّة غير دولة الإمام المعصوم أو دولة الفقهاء الذين هم نواب الإمام صاحب العصر في عصر الغيبة[2]، ولذا لا يجوز تقديم يد العون لقيام واستمرار مثل هذه الدول. فالحكم حقّ للإمام وهو الذي يملك الحقّ في ممارسة ذلك بنفسه أو من خلال نوّابه في عصر الغيبة، وهم الفقهاء الجامعو الشرائط. فسائر الدول تُعتبر مُغتصبة لحقّ الإمام ولا يجوز تقديم يد العون لها. ولكنّ «آية الله النائينيّ» يُعيد النظر في هذه النظريّة، وبعبارة أوضح، وتمسّكاً منه بفهم جديد للنصّ الدينيّ وضمن تسليمه بكون أي حكمٍ من غير المعصوم حُكما مُغتصباً، يقوم بالتأسيس لضرورة قيام الدولة المشروطة.

ويقوم استدلاله هذا على أساس أنّ أيّ حكومة في عصر الغيبة غير الحكومة التي تستمدّ شرعيّتها من نوّاب الإمام، وإنْ كانت حُكومة مُغتصبة، ولكن لا بدّ لنا من التضييق من حالة الغصب هذه[3]. وإقامة

---

(1) ضيمران، محمد وعبادي شيرين، سنت وتجدد در حقوق إيران، ص94.

(2) عنايت، حميد، انديشه سياسي در إسلام معاصر: 136 ـ 295.

(3) ضيمران، محمد وعبادي شيرين، سنت وتجدد در حقوق إيران، ص94؛ فراستخواه، سر آغاز نو أنديشي معاصر، ص384.

الدولة المشروطة هي وسيلة للقيام بالتضييق على مقدار الغصب المتحقّق في الحكومة المطلقة. ويرى أنّ الحكومة المُطلقة أي الاستبداد مُضافاً إلى أنّه غصبٌ لحقّ الإمام، هو غصب لحقوقٍ أُخرى. فدائرة الغصب في الحكومة المطلقة أيّ المُستبدّة تشمل أموراً ثلاثة:

1 ـ حقّ الله.

2 ـ حقّ الإمام.

3 ـ حقّ الناس.

وأمّا في الحكومة المشروطة فدائرة الغصب تختصّ بحقّ الإمام.

ويُشير «النائينيّ» في الفصل الثاني من كتابه إلى مقدّمات ثلاث لتتميم هذا الدليل. أمّا المقدّمة الأُولى فيُشير فيها إلى واحدة من خصوصيّات النهي عن المنكر. فطبقاً لهذه الخصوصيّة إذا وجد شخصٌ يرتكب منكرات عديدة، فنهيُه عن كلّ منكر من هذه المُنكرات يشكّل تكليفاً مستقلاً عن سائر المنكرات، ولو فُرض عدم إمكان نهيِه عن منكرٍ أو أكثر؛ فإنّ هذا لا يُعتبر دليلاً لعدم القيام بواجب نهيه عن سائر المُنكرات. والمُراد من هذا الكلام أنّه لو توافرت الشروط اللازمة لنهيِه عن منكرٍ ما ولم تتوافر الشروط في منكرٍ آخر، فلا بدّ من الإقدام على نهيه عن المُنكر في ما توافرت شروطه.

وأمّا المقدّمة الثانية، فهي أنّ حفظ كيان الإسلام في عصر الغيبة هو من وظيفة فُقهاء العصر الذين يقومون بذلك نيابة عن الإمام المعصوم (عج). والمُراد من هذا أنّ الدولة في عصر الغيبة هي حقّ ثابت للفقهاء.

وأمّا في المقدّمة الثالثة والأخيرة، فيرى أنّه لو غَصب غاصبٌ مال الوقف ولم يمكن ردعه عن غصبه ذاك لقيام ظروفٍ تحول دون ذلك، ولكن أمكن القيام بما يُوجب تقييد تصرّفه في المال الموقوف، كما لو أمكن منعه من التصرّف في مال الغصب في الظُلم أو في إرضاء الغرائز والشهوات؛ فإنّ الإقدام على ذلك واجبٌ شرعي ووجوبه بديهي[1].

وقبلَ تتميم استدلال «النائينيّ» هذا لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّ المقدّمات التي ذكرها تُشكّل صورة واضحة للوضع المُعاش في إيران في تلك المرحلة ولكن من زاوية فقهيّة. لأنّ المُستبدّة كانت تقوم بارتكاب مُنكرات عديدة وإذا كان نهيها عن مُنكراتها جميعا أمراً غير ممكن، إلا أنّ نهيها عن بعضها ومنها الاستبداد وكونها مطلقة أمرٌ ممكنٌ (وهو مصداق المقدّمة الأولى). والحكم في هذا المجتمع هو حقّ للفقهاء (وهو مصداق المقدّمة الثانية)، والدولة هي دولة مُغتصبة لكرسيّ الحكم. وهذا الغصب وإن كان رفعه غير ممكن، لكن يُمكن التضييق منه، ولذا كان تضييقه واجباً (وهو مصداق المقدّمة الثالثة).

ثم يذكر «النائينيّ» في تتمّة استدلاله أنّه وبملاحظة هذه المقدّمات يظهر لنا أنّه، لا شكّ في ضرورة استبدال الحكومة المُستبدّة بالحكومة المشروطة. وذلك لأنّ:

([الدولة المُطلقة] هي غصبٌ لرداء الكبرياء الإلهيّ عزّ اسمه، وظُلم للساحة الأحديّة المقدّسة، وغصبٌ لمقام الولاية وظُلم لساحة الإمامة المقدّسة، وغصبٌ لرقاب العباد وللبلاد، وظُلمٌ في حقّ العباد وذلك

---

(1) النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص 73 ـ 74.

خلافاً [للدولة المشروطة والمقيدة]، فإنّها ظلم وغصبٌ ينحصر بمقام الإمامة المقدّسة، وهي تخلو من الظلم والغصب في المجالين الآخرين»[1].

وطبقاً لهذا الدليل يرى «النائينيّ» أنّ تضييق الاستبداد هو من الواجبات الشرعية[2]، والاعتماد في سبيل ذلك على أداةٍ هي المشروطة يكون مشروعاً للقيام بمثل هذا الواجب.

والآن نظراً لكون المشروطة في الأساس هي نوعٌ من الديمقراطيّة، والديمقراطيّة هي من مصاديق الفكر السياسيّ للاتجاه الليبراليّ، يُمكننا وضع اليد على مدى تأثّر فكر «النائينيّ» بالفكر الليبراليّ. ولكنّ هذا لا يعني أنّ الفكر الليبراليّ قد اختلط مع المفاهيم الدينيّة في فكره، بل المعنى الصحيح لذلك هو أنّ الليبراليّة شكّلت دافعاً لوصوله إلى هذا المعنى من النصّ الدينيّ، وأنّ التضييق على الاستبداد في عصر الغيبة أمرٌ واجب، وأنّ استخدام المشروطة كأداة لذلك هو من الأمور المشروعة. وهنا نشهد كيف شكّل توافق فكر النائينيّ مع الليبراليّة عاملاً في بروز فكره.

وختاماً لا بدّ لنا من أنْ نُشير إلى أمرٍ يرتبط بما قام به «النائينيّ»، وهو مفيدٌ في إثبات المدّعى الذي قامت عليه هذه الدراسة. فقد تمّ نشر كتابه سنة 1909[3] هـ. أي تماماً في وسط المرحلة الزمنية التي

(1) النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص74.

(2) ضيمران، محمد و«عبادي شيرين»، سنّت وتجدد در حقوق إيران، ص95.

(3) «بروجردي، مهرزاد»، روشنفكران إيراني وغرب (المستنيرون الإيرانيون والغرب)، ص151.

تشكّل موضوع دراستنا هذه (1900 ـ 1917) ونظراً لأنّ هذه المرحلة تمتاز بأنّها كانت مرحلة الهيمنة المؤقّتة للفكر الليبراليّ، وشكّلت نهايتها قمة سقوط الليبراليّة، فلابد من أن تشكّل تغييراً في موقف «النائينيّ» أو في المكانة الاجتماعيّة التي احتلّها. والبحث في هذا الموضوع يُثبت لنا أنّ مثل هذا التغيير قد حصل فعلاً. ويُمكننا هنا الإشارة إلى رواية «عبد الهادي الحائريّ»[1] والتي تُشير إلى أنّه بعد انقلاب 1299 ـ (1920) الذي قام به «رضا خان»، كان «النائينيّ» من المُدافعين عنه وقامت علاقة وثيقة بينهما استمرّت إلى آخر العمر. وكذلك ينقل «الحائريّ»[2] أنّ «النائينيّ» لم يأت على ذكر المشروطة على لسانه بعد ذلك، وحتى أنه لم يُنصت إلى أي حديث عنها أيضاً. وأمّا في ما يرجع إلى كُتبه فقد اختُلِفَ في أنّه قام بجمع ما بقي من نُسخ منه أو أنّ الجهاز الحاكم قام بذلك، أو أنّ الكتاب المذكور اختفى من المكتبات[3].

ويرى «آية الله طالقاني» أنّ «النائينيّ» لم يبدّل موقفه ولا يُمكننا أن ننسب إليه ما قيل حول جمعه لنُسخ كتابه. ويستدلّ على ذلك بأنّ هذا الكتاب قد دوّن بحماسة بالغة، واستدلال مُحكم، وعلى أساس رؤيا عجيبة رآها «النائينيّ» ونقلها، وأنّ مطالب هذا الكتاب كانت بتوجيه

---

(1) حائري، عبد الهادي، تشيّع ومشروطيت در إيران، ص 186 ـ 194، نقلا عن: كسرائي، چالش سنت ومدرنيته در إيران، ص411.

(2) حائري، عبد الهادي، المصدر نفسه، ص167 نقلا عن فراستخواه، مقصود، سر آغاز نوانديشي معاصر: 391.

(3) فراستخواه، مقصود، سر آغاز نوانديشي معاصر، ص391.

وتأييد من صاحب العصر(ع)[1]. وعليه كيف يُمكن «للنائيني» أنْ يتراجع عن رأيه ذلك دفعة واحدة. إضيف إلى ذلك أن مسألة جمع هذا الكتاب، ونظراً لانتشاره السريع وتأثيره على مُؤيّدي المشروطة، تتوقف على بذل مالٍ كثير وتوافر أدوات ذلك وهذا ممّا لم يكن مُتوافراً «للنائيني». ولكنّ «الطالقاني» يذكر، ومع هذا كلّه، أنّ الفضلاء الذين كانوا بحضرته يتحدّثون عن فُتور عزيمته[2]، ويرى أنّ سبب ذلك يرجع إلى ذهاب الجُهد الذي بذله هباء واحتلال أنصار المُستبدّة لكراسي المجلس، وتدخّل الأيادي الأجنبيّة، وإعدام «الشيخ فضل الله النوريّ»[3]. ولكن ما نراه نحن مع عدم إنكارنا لتأثير هذه الأسباب هو أنّ سقوط هيمنة الفكر الليبراليّ في الساحة العالميّة كان له دور رئيسيّ في هذا المجال؛ وهذا التأثير كان بمعونة بعض الوسائط المُتغيّرة بل حتّى انحراف المشروطة التي يرى «آية الله الطالقاني» أنّها كانت الباعث على فُتور عزيمة «النائينيّ»

---

(1) يذكر «النائينيّ» بنفسه هذه الرؤيا وحاصلها أنّه رأى المرحوم «آية الله الميرزا حسن خليل الطهراني» أحد المراجع البارزين الذين أيّدوا المشروطة، وكان قد توفي سنة 1908م، فسأله: ماذا قال الإمام الحجة في ما يختص بموقفكم إزاء المسألة الدستورية؟ فكان جواب الإمام: المشروطة اسم جديد لموضوع قديم، ثم أورد مثالاً بهذا الخصوص، ولكني لا استحضره ثم قال المرحوم «الميرزا الطهراني»: لقد قال الإمام: إن مثل المشروطة مثل تلك الأمة السوداء التي تلوثت يدها فأجبروها على غسلها. ويفسّر «النائيني» مراد الإمام الحجة: ولا شك في أن المثال الذي أورده الإمام مطابق للواقع تماماً، فهو سهل وممتنع في آن واحد، ولم يكن ليخطر في بال أحد، وهناك قرائن عديدة يمكن القطع من خلالها بصحة هذه الرؤيا وصدقها منها سواد الجارية، حيث تدل دلالة واضحة على مغصوبية أصل التصدّي، وأما تلوث اليد ففيه إشارة إلى الغصب المضاعف، وحيث كانت المشروطة مزيلة له، لذا شبّهها الإمام الحجة بأنها عملية غسل وتنظيف ليد المتصدي الغاصب من القذارة التي عرضت عليها.

(2) طالقاني، سيد محمود، مقدمة توضيحات به كتاب نائيني، ص21.

(3) المصدر نفسه.

كانت بتأثير من سقوط هيمنة الليبراليّة على ساحة الفكر العالميّ.

إلى هنا نصل إلى ختام الفصل الرابع بعد تسليطنا الضوء على الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من 1900 إلى 1917، لا سيّما من خلال دراسة علمين بارزين من أعلام ذلك، وهما «طالبوف» و«النائينيّ»، على أمل أن نكون قد تمكّنّا من تقديم جوابٍ شاف عن السؤال الذي أوردناه في مقدمته. ونتيجة هذا الفصل هو أنّنا نشهد توافقاً بين الفكر المُهيمن على الساحة العالميّة والفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ.

خلاصة ونتيجة القسم الثاني

سعينا في هذا القسم ومن خلال النظر إلى ساحة الفكر العالميّ في الفترة المُمتدّة من 1900 إلى 1917، لتوصيف الفكر المُهيمن على تلك الساحة، ودراسة مدى تأثير ذلك الفكر على الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. وقد عالجنا ذلك في فصلين. ففي الفصل الأول سعينا لإثبات أنّ الليبراليّة كانت هي الفكر المُهيمن عالميّاً في هذه المرحلة الزمنيّة، ولكنّها كانت هيمنة مؤقّتة وآيلةً للزوال. وأمّا في الفصل الثاني فقد لاحظنا كيف كان الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ خاضعاً لتأثير مكوّنات الفكر الليبراليّ. وإن كنا نشهد أحياناً، على الرغم من ذلك، بعضاً من الضعف في نوع هذا التوافق والتأثير. ولكنّ الأساس الذي توصّلنا إليه في هذين الفصلين هو وجود علاقة منطقيّة بين الظروف المُهيمنة على الساحة العالميّة وبين نوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران في هذه المرحلة. واعتماداً منّا على الأُسس النظريّة لهذه الدراسة، والتي تعرّضنا لها في القسم الأول، يُمكننا تفسير

هذه الظاهرة بإرجاعها إلى تطوّر وسائل التواصل بين مُختلف النظريات الفكريّة على مستوى عالميّ، وهو جوهر العولمة الفكريّة، حيث يُؤدي ذلك إلى قيام تنافس وجدل بين مُختلف النظريات الفكريّة. فقد تمكّنت الليبراليّة في هذه المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من 1900 إلى 1917، ومن خلال ما تملكه من نقاط امتياز في ساحة التنافس، من الاحتفاظ بصدارتها في بُعدها العقلانيّ، الجماليّ، العمليّ وامتلاك القوة، ولكنّ هذه الصدارة كانت في حالة سقوط. ونظراً لخطابها العالميّ ـ واعتماداً منها على عُنصر مُتغيّر هو الاعتماد على القوّة ـ تمكّنت من التأثير على هيمنة النُظُم الفكريّة المُشابهة لها والتي تتوافق معها بشكل واسع في المحافل الفكريّة الهامشيّة. وانطلاقاً من هذا الأساس يُمكننا تحليل ما جرى على مستوى تجديد الفكر الدينيّ سواء فيما يتعلّق بنفس الفكر الدينيّ أم بمفكّرين كبار اتّجهوا ناحية المُطالبة بالحريّة، كما شاهدناه لدى «طالبوف» و«النائيني». ولكن نظراً لزوال هيمنة الليبراليّة شهدنا زوال هيمنة هذه النزعات التجديديّة.

والواقع أن التفسير المذكور يقوى متى كان للتغيير على مستوى الظروف المُهيمنة على المستوى العالميّ، تأثير على الظروف الاجتماعيّة لمُختلف النظريّات التجديديّة في الفكر الدينيّ. ونحن وإنْ تعرّضنا في هذا القسم لإشاراتٍ ترتبط بهذا الموضوع، إلّا أنّنا سوف نسعى في القسم القادم لبيان هذا التغيير، وعرض تأثير ذلك على نوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران.

القسم الثالث

المرحلة الزمنيّة من 1917 إلى 1985

الفصل الخامس : جدل الأيديولوجيا

الفصل السابع : تبدّل نوع التجديد المُهيمن في ظلّ المُتغيّرات العالميّة

المرحلة الزمنيّة
من 1917 إلى 1985

تقديم

يُشكّل هذا القسم الخطوة الثانية في اختبار الفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة، والتي تدّعي وجود علاقة مُباشرة بين نوع الفكر المُهيمن عالميّاً وبين نوع الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ في إيران في القرن العشرين. وصدْق هذا المُدّعى يتوقف على عدم قدرة المُتغيّرات التي وقعت في الفترة الممتدة من 1917 إلى 1985. على إثبات خلافه.

وأمّا السبب الذي دعانا إلى اختيار سنة 1917 كبداية لهذه المرحلة وسنة 1985 كنهاية لها، فيرجع إلى أنّ هذه الفترة شهدت أولاً حضوراً قويّاً للماركسيّة كمُنافس رئيسيّ لليبراليّة، فقد كانت لها مكانة مهمّة في ساحة الفكر العالمي، وثانياً قيام مُنافسين أقوياء لليبراليّة غير الماركسيّة صبغوا هذه المرحلة بلونهم، لذا يُمكننا القول إنَّ الليبراليّة كانت تواجه منافسين أقوياء في هذه المرحلة؛ بحيث تبدّلت ساحة الفكر العالميّ إلى ساحة جدل إيديولوجيّ. وأمّا لو نظرنا إلى الموضوع من الزاوية التي

تهمّنا في هذه الدراسة فسوف نجد أنّه، مع فرض صدْق مدّعى هذه الدراسة، فإنّ مُختلف المُتغيّرات في ساحة الفكر العالميّ سوف يكون لها تأثيرها على المكانة الاجتماعيّة لمُختلف اتّجاهات تجديد الفكر الدينيّ، وذلك نتيجة ما حصل من تغيّرات في هذه الساحة خلال هذه المرحلة بالمقايسة مع ما حصل في المرحلة الزمنيّة السابقة المُمتدّة من 1900 إلى 1917.

وسوف نعالج هذا الموضوع ضمن فصلين. ففي الأول نستعرض الظروف المحيطة بساحة الفكر العالميّ، وفي الثاني تأثير المنطق الحاكم اجتماعيّاً على هذه الساحة على نوع الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ.

الفصل الخامس

جدل الإيديولوجيا

ما نسعى إليه في هذا الفصل هو الجواب عن السؤال الذي يتناول هذه المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من 1917 إلى 1985، لجهة مدى نجاح مختلف الأيديولوجيات إذا تمّت مقايستها إلى بعضها البعض في اعتماد خطاب جذّاب، والعناصر المكوّنة لهذا الخطاب.

ولا شكّ في أنّ الإجابة عن هذا السؤال تفصيلاً تتوقف على بيان موضوعات عدّة ترتبط بكيفيّة بناء هذه الإيديولوجيّات، المنزلة الاجتماعيّة لها، الدور التاريخيّ لكلّ واحدةٍ منها، وسائر الموضوعات التي هي من هذا القبيل. ولكن نظراً لضيق المجال هنا لن ندخل في البحث عن هذه القضايا تفصيلاً، بل غاية ما سوف نسعى إليه هو تكوين نظرة إجماليّة عن هذه الموضوعات اعتماداً على ما تقدّم من أُسس نظريّة عالجناها سابقاً (في القسم الأول)، وبعد تقديم جواب إجماليّ يُمكننا البحث عن تأثير البناء الإيديولوجيّ والفكر العالميّ على نوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. ولذا سوف نشرع أولاً بمعالجة الموضوع على مستوى عالميّ، ثمّ نُعالجه على مستوى المُتغيّرات التي جرت في إيران.

1 ـ عرض وتقييم دور مختلف الإيديولوجيّات على مستوى عالميّ

طبقاً لدراسة إجماليّة أجريناها في هذا الموضوع، يُمكننا تقسيم الظروف الحاكمة على مختلف الإيديولوجيّات وعلى العلاقة بينها في المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من 1917 إلى 1985، إلى قسمين. ففي القسم الأول والمُمتدّ من السنوات التي وقع فيها انقلاب أكتوبر 1917 في روسيا، وإلى نهاية الحرب العالميّة الثانية سنة 1945، نجد نوعاً من التعدّدية القطبيّة في سوق الفكر العالمية، بنحو لا نتمكّن فيه من الحديث عن وجود هيمنةٍ لفكرٍ خاص أو إيديولوجيا مُعيّنة على ساحة الفكر العالميّ. نعم، كان لليبراليّة، الماركسيّة والفاشيّة دور بارز قياساً على سائر الاتّجاهات، وأمّا القسم الثاني فهو المُمتدّ من نهاية الحرب العالمية الثانية وإلى سنة 1985، وهي سنة الشروع في الإصلاحات في الاتّحاد السوفياتي بعد وصول غورباتشوف إلى رأس السلطة فيه؛ حيث شهدت هذه الفترة تراجع الماركسيّة والقوميّة من بين سائر الاتّجاهات الإيديولوجيّة. إذاً ما سوف يشهده العالم في هذه المرحلة هو بروز القوميّة في البداية، ثمّ تقدّم الاتّجاه الماركسيّ. ولا شكّ في أنّ تسليط الضوء على مزيد من التفاصيل حول المكوّنات الجاذبة لكلّ واحدة من هذه الإيديولوجيّات سوف يُضفي على هذه الدراسة عُمقاً وأهميّة أكبر.

أ ـ الجاذبيّة الفكريّة (البُعد العقلانيّ والبُعد الشعوريّ والعاطفيّ)

سبق وأشرنا إلى ميزان كون فكر ما عقلانيّاً هو ملاحظة مدى صموده أمام النقد العقلانيّ الموجّه إليه، وأمّا ميزان كون فكر ما يحمل بُعداً عاطفيّاً وشعوريّاً، فهو مقارنة مدى انسجام هذا الفكر مع الظواهر

الجماليّة كالقيم والآمال الإنسانيّة. وسوف نسعى لعرض خلاصة موجزة لهذه الإيديولوجيّات التي نبحث عنها من خلال تطبيق هذه المعايير عليها.

1 ـ الليبراليّة: نظراً لما تقدّم التعرض له وبنحو تفصيليّ تقريباً في الفصل الثالث حول الليبراليّة، لا نجد حاجة لتكرار ما تقدّم في هذا الفصل. فالمكوّنات الفكريّة للاتّجاه الليبراليّ بقيت كما هي، لكن لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّنا شهدنا في هذه المرحلة الزمنية تراجعاً لليبراليّة عن كونها فكراً مُهيمناً عالميّاً لتصبح واحدة من الإيديولوجيّات الرئيسية إلى جانب سائر الإيديولوجيّات الموجودة، بل وخلافاً لمبادئها الأساسيّة، سمحت للدولة بأنّ تتدخل في السياسة الاقتصاديّة، وذلك لأنّ النظام الرأسماليّ الغربيّ واجه مشاكل رئيسيّة بتأثير من الحرب العالمية الثانية والأزمة الاقتصاديّة التي عصفت بالعالم سنة 1929، ولذا كان لا بدّ من حدوث تغيير في الفكر الاقتصاديّ الليبراليّ، فقد شعرت الدول الرأسماليّة وبوضوح أنّها يجب أن تتخذ سياسات أكثر رفاهيّة، ويُمكننا القول هنا إنَّ الليبراليّة شهدت في هذه المرحلة خطوةً تراجعيّة أمام الاتجاه الماركسيّ والاشتراكيّ، وقامت بعملية الإصلاح حذراً من سقوط النظام الليبراليّ تماماً، ولكنّنا سوف نجد أيضاً أنّ الليبراليّة عادت في نهاية هذه المرحلة لتُهيمن من جديد بعد هزيمة الإيديولوجيّات المُنافسة لها[1].

---

(1) لمزيد من التفصيل حول المُتغيّرات الطارئة على الليبراليّة في القرن العشرين راجع: بشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، المجلد الثاني افتخاري، قاسم، تقريرات درس أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم؛ آربلاستر، أنتوني، ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط؛ و«فنسنت، آندرو»، ايديولوژيهای مدرن سياسي.

2 ـ الماركسيّة: تعود الماركسيّة في جذورها، وكما هو واضح، إلى الأفكار التي قدّمها «كارل ماركس» المفكّر الألمانيّ في القرن التاسع عشر. وقد دُوّن الكثير من المؤلّفات التي عالجت تعاليم هذا الاتّجاه الفكريّ. وسوف نُشير هنا وبشكلٍ مختصرٍ إلى بعض هذه التعاليم التي يبدو لنا أنّها ضروريّة لفهم تلك العلاقة بين هذا الاتّجاه الفكريّ وبين تجديد الفكر الدينيّ في إيران.

يُمكننا دراسة الماركسيّة بشكل عام ضمن نقاط أربع:

ـ النقطة الأولى ونعالج فيها التعاليم الفلسفيّة للماركسيّة والرأي الذي تتبنّاه في معرفة الوجود[1] ونظريّة المعرفة عندها. وهذا الرأي يتمثّل في الماديّة الجدليّة (الماديّة الديالكتيكيّة). والماديّة الجدليّة هي التي تُضفي الأصالة على المادّة مع الاعتقاد بأنّ المادّة تحمل صفة التغيّر والتبدّل كصفة ذاتيّة. وبعبارة أبسط يعتقد ماركس: «أنّه ما من فكرٍ يتولّى إدارة أمر هذه الدنيا، بل الفكر تابعٌ للظروف الاقتصاديّة وهي بدورها تابعة للمادّة، ونتيجة ذلك أن تكون المادّة هي المحدّدة للاتّجاه الذي يسير عليه التاريخ. والاقتصاد هو المشكلة الأساسيّة في العلاقة بين البشر، وأمّا الإيديولوجيّات فليست سوى شكل ظاهري»[2]. في الوقت نفسه «لمّا كانت المادّة أمراً فيزيائيّاً كلاسيكيّاً، والمتخيّل في النظر العام أنّها

(1) ورد في كتاب (فرهنگ أنديشه نو) في تعريف علم معرفة الوجود (Ontotogy) التالي: «نظرية الوجود او بعبارة أكثر تحديداً علم ما هو كائن، مقابل ما ينبغي أن يكون ولكنه غير كائن، أو في مقابل ما يصح أن يقال أنّه موجود ولكن فقط مع فرض النظر إليه ضمن مجموعة مكوّنة لما هو موجود. ومعرفة الوجود هي أول ركن في ما بعد الطبيعة» باشائي، فرهنگ أنديشه نو»

(2) «علي بابائي، غلامرضا»، در آمدي بر نوسازي چب، ص319.

واقعٌ انفعالي وغير ساكن يقع دائماً تحت تأثير القوى المحرّكة التي تأتيه من خارج، مع أنّ الأمر، على العكس، هو في حقيقته ماهيّة متحرّكة ومتغيّرة»[1]. وتبعاً لتغيّر المادّة سوف تحدث عمليّة التغيير في الفكر[2].

وتعتقد الماركسيّة بأنّ الماديّة الجدليّة هي: «العلم بالقوانين العامّة لتطوّر الطبيعة، المجتمع والفكر الإنسانيّ»[3]. وعلى الرغم من أنّ الباحثين المُنصفين رأوا في هذه النظريّة فكراً فلسفيّاً إلا أنّ الماركسيّة ترى أنّها من الفكر العلميّ. ويعود الأمر في اعتبار النظريّة الفلسفيّة نظريّة علميّة إلى القيمة والصدْق الذي تمتّع به العلم التجريبيّ في القرن التاسع عشر، فكون نظريّة أو فكرٍ ما من ضمن العلم التجريبيّ يُضفي عليه ميزةً مُهمّة، ولعلّ هذا هو السبب الذي دعا «كارل ماركس» إلى الإصرار على الدراسة التجريبيّة، ولذا يُدرج في مقام تصنيف أعلام المدارس الفكريّة باعتبار المنهج المتّبع لديهم ضمن الوضعيين. من هنا، فإن إصدار حكمٍ في هذا المجال ليس أمراً سهلاً فتتّبع فكر «ماركس»، ونظراً للإبهامِ المُحيط به والتعارض الواقع في مؤلّفاته، يجعلنا نشهد نوعاً من الوضعيّة والنزعة «الهيغلية» (hegelianism)[4].

ـ النقطة الثانية في الفكر الماركسيّ تتمثّل في نظرة الماركسيّة إلى حقيقة الإنسان. وبحسب أهل الرأي يرى «ماركس» أنّه قد جمع بين النزعة الطبيعيّة والنزعة الإنسانيّة في بيان حقيقة الإنسان. وطبقا للنزعة

---

(1) «علي بابائي، غلامرضا»، در آمدي بر نوسازي چب، ص319.

(2) Hudelson, Rishard. Marxism and Philosophy In twentieth Centur & Novack, George, An Introduction to the Logic of Marxism.

(3) علي بابائي، غلامرضا، در آمدي بر نوسازي چب، ص699.

(4) BHaskar, Knowledge, Theory of: 285.

الأولى يكون الإنسان جزءاً من الطبيعة، لا روح له ترتبط بما وراء الطبيعة، بل هو نتاج تطوّر بيولوجيّ طويل الأمد. طبقاً للنزعة الثانية يكون الإنسان عاملاً مُغيّراً للطبيعة وخالقاً بنفسه[1]. فهو مع كونه نتاج هذه الطبيعة يملك القدرة على الهيمنة عليها والتصرّف فيها.

ويرى «ماركس» أنّ ما يُميّز الإنسان عن سائر الموجودات هو في قدرته على النظر والتفكير في ما يقوم به من فعل في الطبيعة. ويتمكّن الإنسان من تغيير فعله أو ردّة فعله في الطبيعة نظراً لاختلاف ما يصل إليه من خلال التأمل والتفكير فيها. ولذا تمكّن الإنسان، بمرور الأيام. من أن يزيد من سيطرته على الطبيعة بمرور الأيّام، وتحرّره من أسرها[2].

ـ النقطة الثالثة في الفكر الماركسيّ ممّا ينبغي أن نتعرّض له، تعود إلى نظرة الماركسيّة لحركة التاريخ. في هذا المجال وانطلاقاً ممّا تُؤمن به من الماديّة الجدليّة ترى أنّ التغيّر التاريخيّ خاضعٌ للقوى الماديّة. ويُطلق على رأي الماركسيّة هذا تسمية الماديّة التاريخيّة. فالتاريخ يعرض الماديّة الجدليّة في ساحة المُتغيّرات الاجتماعيّة. والقوى الماديّة لها أثرها الأساسيّ على المُتغيّرات الاجتماعيّة (الماديّة)، ونظراً لكون أساسها مُتغيّراً (الجدليّة)، فلا بدّ من أن تحصل عمليّة التغيير في شكلها الظاهريّ[3]. ويعتقد «ماركس» أنّ التاريخ ونظراً لمّا تقوم به القوى الماديّة الأساسيّة (الأسباب الاقتصاديّة)، يجب أن يسير في اتّجاه خاص لا يُمكنه تجنّبه على الإطلاق. ويرى أنّ مسيرة التاريخ هذه من بدايتها

---

(1) Markovic, human nature, P.43 - 6.

(2) «تيلر، چارلز»، مصاحبة در خصوص فلسفة ماركسيستي، ص 2 ـ 71.

(3) Ball, Terence, History: Critque and irony.

إلى نهايتها تمرُّ بخمس مراحل منفصلة، وفي كلّ مرحلة منها يشهد تكوّن نظام اجتماعيّ خاص. وهذه المراحل الخمس هي: مرحلة الثبات الأولي، ومرحلة العبوديّة، ومرحلة الإقطاع، ومرحلة الرأسماليّة ومرحلة الشيوعيّة[1]. وعلى أساس هذه النظريّة التي هي قوام فلسفة التاريخ عند الماركسيّة، فإنّ تاريخ المجتمعات يسير في حركته ناحية الوصول إلى المجتمع الشيوعيّ، وهذا المجتمع يتحقّق بثورة طبقة العمّال على النظام الرأسماليّ.

ـ أمّا النقطة الأخيرة في الفكر الماركسيّ، فهي ترتبط بالفكر الاجتماعيّ سواء ما يرجع منه إلى الفكر السياسي، أم الاقتصاديّ أو الثقافيّ. وفي هذا المجال، تؤمن الماركسية بأن قوام أيّ نظام أو بناء اجتماعي يتكوّن من عنصرين: داخليّ وخارجيّ. أمّا العنصر الداخليّ فهو البُنية المُهيمنة على عمليّة الإنتاج. وفي هذا العنصر تدخل القوى المُنتجة (الآلات المُنتجة والمؤسسات) وعلاقات الإنتاج (العلاقات بين الأفراد أو الطبقات في إطار خطة إنتاج خاصة). وأمّا العنصر الخارجي فهو النظام الإيديولوجيّ والبُنية الحقوقيّة والسياسيّة التي يتكوّن منها المجتمع[2]. وهذا العنصر والشكل الظاهريّ للبُنية الاجتماعيّة تابعٌ في تغيّره وتبدّله لتغيّر وتبدّل العنصر الداخليّ. وطبقاً لهذه النظرية، فإنّ البُنية الاجتماعيّة للمجتمع، ونظراً لتعارض المصالح في البُعد الاقتصاديّ (العنصر الداخليّ)، سوف تتكوّن من طبقات ذات مصالح مُتعارضة، والدولة (التي هي مؤسسة ترتبط بالشكل الظاهريّ) تقوم بخدمة مصالح

---

(1) «على بابائي، غلامرضا»، در آمدي بر نوسازي چب، ص467.

(2) Friedman, Janathan, System, Structure and Contradiction, P.46.

الطبقة الاقتصادية الأفضل (العنصر الداخليّ). ومتى وقع التعارض بين المصالح في الجانب الاقتصاديّ للمجتمع، ووصل التعارض بينها إلى القمّة، فإنّ المجتمع سوف يشهد انقلاباً، وهذا الانقلاب سوف يُؤدّي إلى استبدال البُنية الاجتماعيّة السابقة ببُنية اجتماعيّة أُخرى. وهذا الانقلاب يتحقّق عندما تعجز القوى المُنتجة عن تحمّل علاقات الإنتاج القائمة، ولذا تقوم باستبدالها بعلاقات أُخرى من خلال الإنقلاب عليها[1]. واعتماداً على هذا المُعطى النظريّ يرى «ماركس» أنّ التضاد القائم بين طبقة العمّال وطبقة الرأسماليين في النظام الرأسماليّ سوف تُؤدّي في النهاية إلى ثورة العمّال، وأنّه لا بدّ للنظام الرأسمالي من أن يُصاب بالهزيمة نتيجة ثورة العمّال هذه[2].

وثمّة أمر آخر على درجة من الأهميّة يتعلّق بنظرة الماركسيّة والماركسيين إلى الدين. فهم ينظرون إليه على أساس أنّه شكلٌ ظاهريّ للنظام الاجتماعيّ، وأنّ دوره تاريخيّاً هو خدمة هذه المؤسسة الاجتماعيّة لأجل تأمين المصالح الاقتصاديّة للطبقة الاجتماعيّة الأفضل. والدّين بما يحمله من تعاليم خاصة يقوم بتثبيط عزيمة الطبقات الكادحة والفقيرة عن القيام والنهوض، ويُرجع حالة اللّامساواة والظلم الموجود إلى القضاء والقدر والمشيئة الإلهيّة، ويُعيق الطبقة الفقيرة هذه عن القيام والنهوض. وعليه فالدّين أداة في يد الطبقة الحاكمة لإضفاء المشروعيّة على حالة الظلّم القائمة[3].

---

(1) ساعي، أحمد، تقريرات درس شناخت ماهيت وعملكرد إمبرياليسم.

(2) Miller, Richard, W, Social and political Theory

(3) Hampsher - Monk, Iain, A History of Modern Political thought.

بعدما استعرضنا المكوّنات الفكريّة للاتّجاه الماركسيّ، يُمكننا الآن استعراض نقاط القوّة في هذا الاتّجاه في البُعدين العقلانيّ والنظريّ، ولا شكّ في أنّ ما تقدّم ذكره لا يتضمّن الإشارة إلى هذه المكوّنات الفكريّة كافة، مضافاً إلى ما في مؤلفات «ماركس» من إبهام. ثم إن المذهب الماركسيّ ليس مذهباً بسيطاً بل يحوي في داخله اتّجاهات فكريّة مختلفة نشأت نتيجة الاختلاف في تفسير أفكار «كارل ماركس»، أو نتيجة التلفيق بين أفكاره وأفكار غيره، أو نتيجة جدل الفكر مع الواقع الخارجيّ؛ ولذا فإنّ ما ذكرناه يُمكن أن يكون مقبولاً بلحاظ الغرض الذي لأجله كانت هذه الدراسة. التي لا تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما تُؤمن به الماركسيّة، بل إلى اكتشاف ما هو موجود من آراء لهذه النظرية كان لها تأثيرها على تجديد الفكر الدينيّ في إيران.

ويظهر لنا من خلال تقييمنا للبُعد العقلانيّ الجذّاب للماركسيّة أنّه لا مفرّ من القول بأنّ هذا المذهب واجه مشكلة إنْ لناحية منطقه الداخليّ، أي وجود تناقض في بنيته المنطقية، أو لناحية منطقه الخارجي، أي مقدار انطباقه على الواقع الخارجي. ولذا واجهت الماركسيّة في القرن العشرين أسئلة جدّية يُمكننا الإشارة من بينها إلى الأسئلة التالية: لماذا لم يتحقّق حتى الآن ما ذكره «ماركس» عن الوقوع الحتميّ للانقلاب العماليّ في الدول الرأسماليّة؟ لماذا بدل الانقلاب في الدول الرأسماليّة وقع الانقلاب الشيوعيّ في روسيا الاقطاعيّة؟ هل يُمكن اعتبار أنّ الموضوع الاقتصاديّ له دور أساسيّ في العلاقات الاجتماعيّة دون غيره؟ هل يُؤيّد الواقع العيني عدم إمكان تجنّب وقوع الانقلاب؟ هل للإرادة الإنسانيّة دور في ذلك؟ وهل دعوى هذا المذهب لكونه مذهباً علميّاً هي دعوى

قابلة للإثبات من خلال الرجوع إلى المعايير العلميّة؟. لماذا نجد أنّ التناقض الاجتماعيّ في النظام الماركسيّ يشكّل حالة عامة وذلك خلافاً للأنظمة الأُخرى؟

لقد فتحت الأسئلة المذكورة باباً لتوجيه النقد للماركسيّة من قبل الباحثين والمفكّرين. ولكن هذه النظريّة امتلكت جاذبيّة في البعد الشعوريّ والعاطفيّ بلغت درجة تمكّنت فيها الصمود أمام نفوذ هذا النقد الموجّه إليها. بل قام الماركسيّون بتجديد وإصلاح وتتميم الفكر الماركسيّ الأمر الذي يبدو جليّاً من خلال ما قام به «لينين» أو ما قامت به الماركسيّة الغربيّة. فمثلاً نجد أنّ «لينين» يُرجع مسألة عدم وقوع الانقلاب في الدّول الرأسماليّة الإمبرياليّة، حيث يرى أنّ الرأسماليّة ولأجل الحدّ من الأزمة التي تعيشها والتضادّ القائم بين طبقة الرأسماليين وطبقة العمّال، قامت باستغلال الدول النامية لكي تتمكّن من نقل الضغوط التي تتعرّض لها طبقة العمّال من الدول المتطوّرة إلى هذه الدّول، فيعود استثمارها بالفائدة على طبقة العمّال أيضاً، ولذا لم تنزع هذه الطبقة ناحية التفكير بالانقلاب على الطبقة الحاكمة. وبناء على هذا، فإنّ أزمة الرأسماليّة سوف تعود متى انعدمت إمكانية استثمار الدول النامية، ولذا تشكّل الإمبرياليّة المرحلة العليا للرأسمالية[1]. كما يرى «لينين» أنّه لا بدّ من تشكيل جماعة الثوار الذين لهم دور أساسيّ في حدوث الانقلاب وقيادة الجماهير[2].

---

(1) ساعي، أحمد، تقريرات درس شناخت ماهيت وعملكرد إمبرياليسم.

(2) افتخاري، قاسم، تقريرات درس انديشهاي سياسي در قرن بيستم، وبشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، المجلد الأول، انديشهاي ماركسيستي، (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)، ص95.

وأمّا الماركسيّة الغربيّة فقد أعادت النظر في الإرث النظريّ لـ«ماركس» من وجهة نظر إنسانيّة. ولذا فضلاً عن الماركسيّة ـ اللينينيّة التي ولدت من أفكار «لينين» مقابل الماركسيّة المحافظة، نجد الماركسيّة ذات النزعة الإنسانيّة لكلٍ من «جورج لوكاتوش» و«كارل كورش». فقد أنكر هذا المفكّران إمكان وجود علم اجتماعيّ ضمن العلوم التجريبيّة، كما أنكرا الديالكتيك في الطبيعة، وإن كان لموقف «لوكاتوش» الذي تبنّاه في كتابه (التاريخ والوعي الطبقيّ) دور أساسي في انتشار الماركسيّة الغربيّة. وقد زاد هذا النوع من الماركسيّة من رونقه في الغرب بعد العشرينات (1920) فتجد الكثير من الشخصيّات المعروفة التي تروّج لها أمثال «غرامشي»، «هوركهايمر»، «آدورنو»، «هابرماس»، «ماركوز»، «اريك فروم»، «ماركوفيتش»، «جان بول سارتر» و«موريس مرلوبونتي». صحيح أن ثمّة تفاوتاً في الأفكار التي يُؤمن بها هؤلاء ولكنّهم متّفقون على نقد النظريّة الاقتصاديّة (economics)، ونقد الحتميّة (determinism)، ونقد ديالكتيك الطبيعة. وحيث كان من المعروف لدينا أنّ الاكونوميسم يُشكّل مفهوما أساسيّا للماركسية المحافظة، ندرك كيف وجّهت الماركسية الغربيّة ضربة أساسيّة لهذا المفهوم[1].

---

(1) Hudelson, Richard, Marxism and Philosophy in the Twentieth Century: وبشيرية، حسين، تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم، المجلد الأول، أنديشه هاى ماركسيستي، (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)، ص275؛ نظراً لما واجهته الماركسيّة المحافظة من أزمات في الحرب العالمية الأولى بسبب عدم وقوع الانقلاب الشيوعي هذه الأزمة التي أدّت إلى نشوب الحرب العالمية الثانية، شكّلت كلّ من الماركسيّة اللينينية في الشرق والماركسيّة الإنسانيّة في الغرب المُمثل الرسمّي للماركسيّة في العالم؛ ولكن لا تتحدّد الماركسيّة بهذين الاتجاهين. لمزيد من التفاصيل أنظر المصدر المذكور في هذا الهامش.

بعد استعراضنا لموضوع الجاذبيّة العقلانيّة للماركسيّة، ننتقل للحديث عن جاذبيّة الماركسيّة في البُعد الشعوريّ والعاطفيّ. وهنا نجد أنّ الماركسيّة، مضافاً إلى كونها نظريّة فلسفيّة أو سياسيّة ـ اجتماعيّة، هي أيضاً نظريّة تتعلّق بالخلاص، ولعلّ هذا كان هو السبب في ما اكتسبته من أهميّة طوال القرن العشرين، وهذا الجدل الشديد الذي رافقها[1]. فقد كانت تعدُ بعالم حرّ لا مكان للظلّم والاستغلال الطبقيّ فيه[2]، كما أنّها كانت ترتبط برابطة وثيقة بالآمال والقيم العليا كالعدالة للناس كافة، وهذا ما شكّل عنصر جذب لها.

ولكن نظراً لما واجهته الماركسيّة من تضييق في الحريّات الإنسانية خارجاً، وكذلك تجاهلها الكبير للشعور العرفانيّ والمعنويّ للبشر، لم تتمكن من أن تُفقد سائر الاتّجاهات الفكريّة رونقها الخاص. ولا بدّ وأن نلحظ أيضاً كيف أنها لم تتمكّن في عالم التطبيق من تحقيق الآمال التي وعدت بها، كما أنّ الأزمات التي مرّت بها الدول الماركسيّة أدّت إلى فقدانها عنصراً جذّاباً كانت تملكه وهو دعوتها لإقامة العدالة الإنسانيّة، فأضاعت بذلك ما كانت تملكه من قوّة في البُعد الشعوريّ والعاطفيّ.

من خلال ما ذكرناه حول البُعد الفكريّ الجذّاب للماركسيّة تتّضح الأسباب الفكريّة التي جعلت من الماركسيّة إحدى الإيديولوجيّات الرئيسيّة المؤثّرة في المُتغيّرات التي وقعت في القرن العشرين. ولكن هذه الجاذبيّة العقلانيّة والعاطفيّة لا تشرح لنا الأسباب التي أدّت إلى زوال مكانتها تلك بعد سنة 1945. لأنّه وكما أشرنا، فإنّ الماركسيّة بعد هذا

---

(1) «تيلر، چارلز»، مصاحبة در خصوص فلسفة ماركسيستي، ص71.

(2) Novack, George, Humanism and Socialism, Forth Printing.

التاريخ احتلّت مكانة مهمّة في ساحة الفكر العالميّ بل تحوّلت من أواسط الستّينات (1960) وإلى أواسط الثمانينات (1980)، إلى أبرز الإيديولوجيّات في هذه الساحة، مع أنّنا لا نشهد فيها تطوّراً في هذين البُعدين. وبعبارة أُخرى، لو كان السبب في تحسّن مكانة الماركسيّة هو هذا البعد الفكريّ لكانت تطوّرت هذه المكانة بتطوّره، مع أنّنا لم نشهد مثل هذا التطوّر. ولذا كان لا بدّ لنا من البحث عن أسباب هذا التطوّر في مجالات أُخرى ممّا كانت تمتاز به الماركسيّة، وهذا الموضوع هو ما سنعالجه عند الحديث عن الميّزات الخارجيّة للإيديولوجيا.

3 ـ **القوميّة**: خلافاً للفكر الليبراليّ والماركسيّ، لا تملك القوميّة نظاماً فكريّاً مُعقّداً، بل الذي يبدو هو أنّ القوميّة قبل أن تكون نظاماً فكريّاً كانت حركة سياسيّة تعمل لأجل نيل الاستقلال، أو المحافظة على استقلال وحريّة شعب ما أمام الهيمنة الأجنبيّة. ولكن على الرغم من ذلك يُمكن البحث عن القوميّة ضمن قالب إيديولوجيّ.

ولعلّ أهمّ مكوّن فكريّ للإيديولوجيا القوميّة يتمثّل في نزعتها ناحية الارتقاء بالوضع الاجتماعيّ لشعبٍ ما. ويسعى القوميّون لتحسين الظروف المُهيمنة على شعبهم، والعمل على إزالة العوائق التي تحول دون ذلك. أمّا كيفيّة القيام بذلك فهو أمرٌ تستعين القوميّة عليه بإيديولوجيّات أُخرى. ولذا كانت للقوميّة اتّجاهات متعدّدة كالقوميّة الليبراليّة، القوميّة المحافظة، القوميّة العرقيّة، والقوميّة الاشتراكيّة[1]، وكلّ واحد من هذه الاتّجاهات يحتاج إلى بحث مفصّل. وسيدور موضوع بحثنا حول هذه الاتّجاهات ـ عدا الاتّجاه القومي العرقيّ الذي

---

(1) فنسنت، آندرو، إيديولوژيهاى مدرن سياسي، ص 343 ـ 350.

يعتقد بأفضليّة شعبٍ ما على سائر الشعوب ـ وذلك لأنها تحمل بعض المفاهيم كضرورة احترام حقّ المشاركة في السلطة، حقّ تقرير المصير ورفض الهيمنة الأجنبيّة.

وعلى أساس ما تقدّم يُمكننا أن نتعرّف على المؤشّرات الأساسيّة السياسيّة والاقتصاديّة للفكر القوميّ. أمّا على المستوى السياسيّ، فإنّ ما تسعى إليه القوميّة هو تثبيت الدولة الوطنيّة، هذه الدولة التي تقوم على أساس وجود شعبٍ واحد. فالقوميّة تعني ضرورة قيام دولة لكلّ شعب، ولذا شكّل نشر هذا الفكر تهديداً للإمبراطوريّات التي كانت تقوم في مُختلف المناطق، وللدول التي تحوي شعوباً مُختلفة، وللمُستعمر أيضاً، لأنّها جعلتهم يواجهون خطر المطالبة بالاستقلال[1]. وأمّا على المستوى الاقتصاديّ فالقوميّة الاقتصاديّة تعني حماية الاقتصاد الداخليّ أمام اقتصاد الدول الأُخرى من خلال اعتماد طرق متعدّدة كالضرائب الجمركيّة.

بعد هذا الاستعراض المختصر لحقيقة الفكر القوميّ، يتّضح مدى ما كان يملكه من نقاط قوّة في البعد العقلانيّ. فهذا الاتّجاه الفكريّ، عدا النوع العرقيّ منه والذي لا يملك أيّ دعامة منطقيّة محكمة، كان يملك بلحاظ منطقه الداخليّ والخارجيّ استحكاماً وقوّة، ولكن أسهم النقد وجّهت إلى دعاواه هذه، فقد برز السؤال: هل العنصر الأساسيّ للشعب الواحد هو اللغة، العرق، التاريخ المشترك أو المركب من هذه العناصر

(1) واجهت هذه الطوائف الثلاث هذا الخطر المُحدق بها عبر طريقين: أحدهما: الترويج لفكر آخر؛ أي الترويج لإقامة الدولة على أساس آخر غير الشعب الواحد كالدين ونحوه، وثانيهما، السعي لتغيير الهويّة الوطنيّة لشعب ما بهوية تكون تحت سلطتها؛ نعم، كان للاتّجاهات القوميّة حضورها في مواجهة كلا الأمرين؛ ولكن لم يُكتب لها النجاح والتعامل العادل مع هذه الظاهرة كان هو الحلّ المنطقي.

وعناصر أُخرى؟ ولذا كان القبول بالمدّعيات الأُخرى لهذه الإيديولوجيا والتي تقوم على أساس مفردة الشعب أمراً في غاية الإشكال والصعوبة. ويتبدّى عجز القوميّة عن الارتقاء بوضع مختلف الشعوب والأمم على أرض الواقع وذلك يرجع إلى أنّ القوميّة كانت تحمل استعدادا لتتّجه ناحية القول بأفضليّة شعب على سائر الشعوب. ولذا عملت الدّول، حتى التي كانت تقوم بظاهرها على أساس أنّها شعب واحد، على اضطهاد الشعوب الأخرى التي تعيش في ظلّها. وهكذا بدل أن تسعى هذه القوميّات لتثبيت هذه الإيديولوجيا من خلال إتاحة الفرصة لهذه الشعوب لتكوين دولتهم القوميّة، قامت بالعمل على دمجهم ضمن الشعب الذي تقوم على أساسه. كما لا نُغفل الإشارة إلى أنّ تطوّر وسائل الاتّصال في العالم الجديد جعل من بعض العناصر الأساسية التي تُنادي بها القوميّة كالاستقلال أو حماية الاقتصاد الوطنيّ، في وضع حرج يوماً بعد يوم.

وبالحديث عن البُعد الشعوريّ والعاطفيّ للاتّجاه القوميّ، فإنّ هذا الاتّجاه كان يملك صبغة جماليّة راقية حيث كان يُنادي ببعض القيم الأساسيّة كالتحرّر من سلطة الأجانب، وحقّ تقرير المصير، لذا سعت القوميّات، في سبيل تنمية المعرفة بالذات، وتشجيع الجماهير على الاعتماد على النفس، سعت إلى تضخيم المكوّنات الثقافيّة والتاريخيّة وغيرها لدى هذه الشعوب لكي تقف على مدى الظلّم الذي واجهته، والاحتقار الذي لحق بها بنحو يزيد من دافعها للقيام على السلطة الحاكمة. وقد بذلت هذه الاتّجاهات القوميّة جهداً في سبيل إحياء الملاحم الوطنيّة، التراث الأدبيّ، القُدرات اللغويّة، الأبطال التاريخيين، والتاريخ الجيد وغير ذلك، وبهذا كانت تتمكّن من إلهاب مشاعر

الجماهير وإيقاظ روح الحماسة فيهم. ولكنّ هذا الأمر كان يُؤدّي أحياناً إلى توهّم أفضليّة شعب على سائر الشعوب، وبالتالي إضعاف جاذبية الفكر القوميّ لدى الآخرين.

وختاماً نقول: إنّ الفكر القوميّ لم يكن ليملك تفوّقا على سائر الإيديولوجيّات سواء في ما يرتبط بالبُعد العقلاني أم بالبُعد الشعوريّ العاطفيّ، ورمز نجاحه في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية يرجع إلى البُعد العمليّ، وامتلاكه عنصر الاعتماد على القوّة.

ب ـ الجاذبيّة الخارجيّة (البُعد العمليّ وامتلاك عنصر الاعتماد على القوّة)

اتّضح ممّا تقدّم في القسم الأول أنّ صفة البُعد العمليّ ترتبط بمدى قابليّة إيديولوجيا ما لإقامة المجتمع المنشود خارجاً قياساً بالتجارب السابقة، وأمّا صفة امتلاك عنصر الاعتماد على القوّة فيرجع إلى مدى انسجام هذه الإيديولوجيا مع موازين القوى؛ أي أنّ امتلاك فكرٍ ما لدعم الدول الكُبرى والقويّة سوف يكون له تأثيره على مستويات ثلاثة هي: حماية القوى الكبرى لهذا الفكر، تأثير هذا الفكر على الأفراد بشكل غير شعوريّ، وارتباط فكرٍ ما بقوّة المخاطب[1]. واعتماداً على هذه المعايير المذكورة سوف نُعالج مكانة الإيديولوجيات المذكورة أي: الليبراليّة، والماركسيّة والقوميّة بالنظر إلى الواقع الخارجيّ.

1 ـ الليبرالية: يُمكننا القول إنَّ الليبراليّة لم تكن تملك تفوّقاً في المزايا الخارجيّة في هذه المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من 1945 إلى 1985.

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذا الأمر أنظر ما تقدّم في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ففي البُعد العملي كانت اليوتوبيا في وضع سيّء، والليبراليّة إيديولوجيا قديمة شكّلت سبباً في حدوث مُتغيّرات كثيرة في مختلف دول العالم. ولكن السِمَة الغالبة عليها في الدول التي تبدّلت فيها إلى إيديولوجيا حاكمة، هو العجز عن تطبيق الشعارات التي كانت تُنادي بها. فالحريّة الليبراليّة كانت مجرّد شعار يُتستّر به لضمان مصالح الطبقة البورجوازيّة، كما شكّل الوضع الاجتماعيّ السائد عقبة أمام الجماهير في الاستفادة من هذه الحريّة. إذاً، فالظروف المُهيمنة على هذه الإيديولوجيا وعلى الطبقة المُدافعة عنها كانت بنحو لا يسمح بإقامة المجتمع المنشود خارجاً حيث يصل البشر فيه إلى حريّتهم المنشودة. وقد ساعدت الحربان العالميّتان الأولى والثانية على تثبيت هذه الحالة. فبعد الحرب الأولى مثلاً كَثُرت المشاكل، ولم تتمكن النُظُم الليبراليّة من حلّها، ولم يظهر عليها أنّها تملك القدرة على ذلك، خلافاً للاتّجاهات المتشدّدة كالشيوعيّة أو الفاشيّة التي شكّلت استجابة لمُتطلّبات ذلك الزمان[1]. وأمّا بعد الحرب العالميّة، فقد أدّى انتشار الفقر والتفاوت الطبقيّ إلى إضعاف الشعارات الليبراليّة، وإضعاف إمكانيّة تطبيق هذه الشعارات في مواجهة اليوتوبيا الاشتراكيّة. وكما هو معروف: عادت الليبراليّة إلى عافيتها من حيث إمكان تحقيقها للمجتمع المنشود في أواخر هذه المرحلة أيّ السبعينات والثمانينات بعد سقوط الماركسيّة وعجزها عن تطبيق شعاراتها.

وبالانتقال إلى بُعد امتلاك عنصر الاعتماد على القوّة، ينبغي القول هنا أنّ الليبراليّة كانت تحوز على ذلك بدرجة مهمّة في ما يرتبط بالناحية الأولى من هذا البُعد، أي أنّها كانت تعتمد على الحماية الماديّة وعلى

(1) نقيب زادة، أحمد، تحوّلات روابط بين الملل، ص140.

وسائل وأدوات تضعها تلك القوى تحت يدها في سبيل نشر فكرها والترويج له، ولكن هذا الأمر كان موفوراً أيضاً للإيديولوجيّات المُنافسة لها لا سيّما الماركسيّة منها؛ ولذا لا يُمكننا اعتباره نقطة قوّة اختصّت بها الليبراليّة بمفردها. وأمّا في ما يرتبط بالناحية الثانية أي تأثير القوّة على المُخاطب بشكل غير شعوريّ، فيُمكننا القول إنَّ الأمر بقي كما كان في المرحلة الأولى أيّ المُمتدّة من 1900 إلى 1917، حيث إنّ حاملي الفكر الليبراليّ كما في بعض الدول الليبراليّة، كانوا يملكون القوّة ولكن سائر الإيديولوجيّات كانت أيضاً تملك مثل هذا الامتياز؛ ولذا لم يكن ليُضفي ذلك أفضليّة خاصة لليبراليّة. وأمّا في ما يرجع إلى الناحية الثالثة أي ارتباط ذلك بقوّة المُخاطب، فمن الطبيعيّ أن يكون لليبراليّة تأثيرها على زيادة قوّة الطبقة البُورجوازيّة ولذا كانت محلاً لحماية هذه الطبقة. ولا ينبغي أن نَغفل عن أمر وهو أنّ البُورجوازيّة، وحذراً من خطر ثورة العمّال وسقوط النظام الرأسماليّ، لم توفّر الحماية التامّة لليبراليّة المحافظة، بل كانت ترى ترجيحاً للنوع المعدّل على النوع الأصيل من هذه الإيديولوجيا.

2 ـ **الماركسيّة**: إذا أردنا رسم خط بياني لسير الماركسيّة في هذه المرحلة المُمتدّة من 1917 إلى 1985، في ما يرتبط بالبُعد العملي والاعتماد على امتلاك القوّة، فسوف نرسم خطاً بيانياً يصل إلى مستوى عال ثم يهبط إلى الحضيض. ففي بداية هذه المرحلة أمكن للماركسيّة أن تكسب الخطوة الأولى في البُعد العمليّ من خلال قيام النظام الشيوعيّ الأول، وأصبحت تملك بُعد الاعتماد على القوة، كما بدأت شيئاً فشيئاً تزيد من قدرتها على الاستفادة من نقطة القوّة هذه إلى أن وصلت إلى القمّة في ذلك؛ ولكن فيما هي في قمّة التمتّع بهذه المزيّة إذا بها تفقد

نقطة القوّة هذه دفعة واحدة بسبب تراجع الاتّحاد السوفياتي عن تبنّي هذه الإيديولوجيا، وبهذا اضمحلّت مكانتها في ساحة الفكر العالميّ.

وتوضيح ذلك أنّ الماركسيّة وبعد نجاح ثورة أكتوبر 1917 في روسيّا أمكنها أن تُوجد نظاماً اجتماعيّاً يُعتبر تطبيقاً عمليّاً للنظريّة الماركسيّة. وإن لم تصل الشيوعيّة إلى مرحلتها الأخيرة، أي قيام مجتمعٍ اشتراكيّ دون حاجة إلى الدّولة، ولكن هذا الحدّ من القرب من إقامة المجتمع الشيوعي المنشود شكّل خطوة متقدّمة جداً لهذه النظريّة. فقد أمكن بعد نجاح الثورة الروسيّة تطبيق مدّعيات الشيوعيّة والماركسيّة من قيام نظام العدل والمساواة على أرض الواقع. فقد تبدّلت الماركسيّة من نظرية لا تملك تطبيقاً عمليّاً بل مجرّد فكرة نظريّة لتصبح اتّجاهاً يحمل إمكانية تطبيقه خارجاً. ولذا أصبحت بعد هذا التاريخ إيديولوجيا تتساوى مع الإيديولوجيّات الأساسيّة في ساحة الفكر العالميّ. كما شكّل انتصار الثورة الشيوعيّة في الصين وكوبا وكذلك قيام أنظمة شيوعيّة في بعض دول أوروبا الشرقيّة، نقاط امتياز زادت من نقاط القوّة في البُعد العمليّ للماركسيّة، ومن المُمكن القول أنّه وتحت تأثير هذه الصفة إضافة إلى صفة امتلاك الاعتماد على عنصر القوّة (كما سيأتي توضيحه)، أصبحت بعد الحرب العالميّة الثانية وشيئاً فشيئاً إحدى الإيديولوجيّات المتقدّمة، ولها قدم السبق على غيرها من الإيديولوجيّات الأُخرى، ولكن في ختام هذه المرحلة، ومع بداية الإصلاحات في الاتّحاد السوفياتي سنة 1985، فإنّ الصورة المتوافرة عن البعد العمليّ للماركسيّة لم يكن واقعياً إلى هذا الحدّ؛ فقبل هذه المرحلة كان يُشاع أن هذه النظريّة لا تحمل قابليّة التطبيق، ولكن نظراً لما تملكه من بُعد عاطفيّ لم يكن هذا الكلام مقبولاً؛ وأمّا بعد سنة 1985 فقد أصبح هذا القول يتمتّع بالصدق وصار

مقبولاً. ونُضيف هنا أنّ سقوط قدرة الماركسيّة على الاستفادة من هذه الميزة ومن ميزة الاعتماد على عنصر القوّة شكّل ضربة أساسيّة لهذه الإيديولوجيا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، لأنّ الصفات الأُخرى أي المرتبطة ببُعديها المنطقيّ والجماليّ بقيت على ما كانت عليه فلم تتغيّر ولم تتبدّل.

وأمّا في ما يرتبط بميزان اعتماد الماركسيّة على عنصر القوّة، ففي مجال اعتماد فكرٍ ما على الأدوات والوسائل التي تملكها تلك القوّة، كان الاتّحاد السوفياتيّ والدول الشيوعيّة الداعم الأكبر لنشر الفكر الماركسيّ، وتأمين الدعم الماديّ لهذه الإيديولوجيا. وهذا الدعم لم تكن تناله سائر الإيديولوجيّات. وأمّا في مجال تأثير امتلاك حاملي الإيديولوجيا على المخاطب لاشعوريّاً فقد كان للتطوّر الهائل الذي وصل إليه الاتحاد السوفياتيّ وبسرعة قياسيّة في مجال الصناعات المسلّحة وغزو الفضاء، تأثير كبير على تبنّي مخاطبيه للفكر الماركسيّ بشكل غير شعوريّ. كما أنّ انتصاره في الحرب العالميّة الثانية، وتوسّع نفوذه في دول أوروبا الشرقيّة، كان له تأثيره الواسع على تقدّم هذه الإيديولوجيا في مرحلة ما بعد الحرب، كما كان لنموّ سائر الدول الشيوعيّة كالصين تأثير مهم في هذا المجال، وأمّا في ما يتعلّق بالناحية الثالثة أي ارتباط الفكر بقوّة المُخاطب، فيُمكننا القول بأنّه، إضافة إلى طبقة العمّال التي كانت الطبقة المحميّة من قبل الماركسيّة بشكل رئيسيّ، فإنّ سائر الطبقات الاجتماعيّة الدنيا في المجتمع تقبّلت الفكر الماركسيّ لدرجة قُربه من مصالحها الاقتصاديّة. غير أن هذه الطبقات لم تكن داعمةً باستمرار للماركسيّة، ويرجع السبب في ذلك إلى تأثير المُتغيّرات التي

حدثت في الاتّجاه الرأسماليّ، وتحسّن وضع طبقة العمّال أو تأثير الأسباب الدينيّة، ومع ذلك كانت الماركسيّة تتمتّع بحماية قوى اجتماعيّة على درجة من الأهميّة.

3 ـ **القوميّة**: كانت القوميّة إيديولوجيا تتمتّع بجاذبيّة قويّة في البُعد العمليّ وفي بُعد امتلاك صفة الاعتماد على القوّة. أمّا من ناحية البُعد العملي فقد تمكّنت من أن تخرج من عالم النظريّة إلى عالم التطبيق وبنحو واسع شمل الدول الوطنيّة كافّة. فالدول الأوروبيّة بعد الثورة الفرنسيّة سنة 1789، ومن دون أن تُواجه أي مشكلة، قامت على أساس قوميّ، واستمرت على ذلك الوضع، وتمكّنت بذلك من الارتقاء بشعبها على المستويين الداخلي والخارجي. ولذا كان الهدف المنشود للقوميّة هدفاً عملانيّاً يُمكن تطبيقه.

وأمّا في ما يرتبط بعلاقة هذه الإيديولوجيا بموازين القوى، فإنَّ القوميين منذ سنة 1917 وإلى الحرب العالمية الثانية، لم يتوافر لهم دعمٌ من قبل الدول الكبرى لتحقيق هدفهم المتمثّل في تكوين دول وطنيّة ونيل الاستقلال، بل كانوا، على العكس من ذلك، مُضطهدين من قبل الإمبراطوريّات والدول الاستعماريّة، وبعد نهاية الحرب العالميّة الثانية خف الاضطهاد الذي كانوا يتعرّضون له حتى أنهم تمكّنوا من نيل حماية الدول المتحدّة معهم في القوميّة أو التي ارتبطت مصالحها بحمايتهم أو حماية غيرهم. وأدى تغيّر الظروف إلى أن تتبدّل القوميّة إلى إيديولوجيا مهمّة، وزادت أهميّتها في الخمسينات والستّينات، وهي فترة الاستعمار، فتقدّمت على سائر الإيديولوجيّات. وبعبارة أوضح يرجع الأمر في تقدّم الفكر القوميّ في العشرين سنة التي تلت الحرب العالميّة الثانية بشكل

أساسيّ، إلى ارتباطه بموازين القوى بالنحو الذي تقدّم شرحه مضافاً إلى بعض الأسباب الأخرى.

وأمّا في ما يرجع إلى تأثير امتلاك القوّة من قبل حاملي هذا الفكر على اللاّوعي عند المخاطبين، فإنّ من الطبيعي أن يكون مقدارُ قوّة الشعوب التي تمكّنت من إقامة الدولة الوطنيّة أكثر من تلك الشعوب التي كانت تعيش بشكل تابعٍ وتحت سلطة شعوبٍ أُخرى، وهذا الأمر أدّى بالقوميّة إلى أن تكون مؤثّرة بشكل لا شعوريّ على مخاطبيها، وأن تملك نقاط قوّة في هذا المجال.

وبالانتقال إلى علاقة الإيديولوجيا بقوّة المخاطب (الناحية الثالثة من البُعد المذكور) فإن القوميّة أدَّت إلى رقيّ الشعوب التي كان يُهيمن عليها الفكر القوميّ، الأمر الذي ساهم في زيادة قوّتها، ولذا كان من الطبيعي أن تجتذب الأنصار؛ وكما تقدّمت الإشارة إلى ذلك تبرز هذه الحماية بوضوح وتتّسع متى كانت تبعات بروزها وتوسّعها أقلّ، ولذا من المُفيد التذكير هنا بأنّ الدول التي كانت مُستعمرة تمكّنت بعد نيلها استقلالها من الاستمرار وكُتبت لها الحياة، ولعلّ من أهمّ أسباب ذلك هو شدّة الظلّم والضغط الذي كانت تتعرّض له، ولذا نجد بعد سنة 1985 كيف عادت الحياة للاتّجاه القومي في دول الاتّحاد السوفياتيّ وذلك بعد انحلاله، الأمر الذي أدّى إلى أن تنال شعوبٌ أُخرى استقلالها أيضاً.

من خلال ما تقدّم من عرض لمُختلف الأبعاد الفكريّة والخارجيّة التي تشكّل نقاط قوّة في مختلف الإيديولوجيّات، نصل إلى معرفة أعمق بمكانة كلّ واحدةٍ من هذه الإيديولوجيّات في الساحة العالميّة خلال المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من سنة 1917 إلى سنة 1985. ففي هذه المرحلة

كانت الإيديولوجيّات المذكورة من الليبراليّة، الماركسيّة والقوميّة في حالة تنافس للهيمنة على الساحة العالميّة، ونتيجة هذا التنافس قامت بينها حالة من التوازن قبل الحرب العالميّة الثانية، ثم تقدّمت الماركسيّة والقوميّة بعد الحرب، بل كانت القوميّة متقدّمة حتّى على الماركسيّة، ولكنّها لمّا تمكّنت في الخمسينات والستّينات من تحقيق أهدافها تراجع الحديث عن مدى ضرورتها، أما الماركسيّة فحافظت على نموّها كإيديولوجيا متقدّمة، بل أصحبت هي الفكر المُهيمن في أواسط الستّينات بعد تراجع القوميّة، وبقيت على ذلك إلى نهاية هذه المرحلة إي إلى سنة 1985، وكانت لها الأوليّة بعدما مالت إليها غالبية الأفراد، الجماعات والدول التي تسعى لتتقدّم خطوات نحو عمليّة التغيير، والتي كانت تبحث عن نظام فكريّ تسير عليه.

ولا ينبغي أن نُغفل هنا ذكر أمر مهمّ وهو أنّ هذه الإيديولوجيات تشترك في الأُسس المعرفيّة؛ أي أنّها جميعها قامت على أُسس الحداثة. فكلّ واحد من هذه النُظُم الفكريّة كان يعتمد على تصوّره الخاص للعقلانيّة النقدية في توجيه الحياة الاجتماعية. ولذا وعلى الرغم ممّا بين هذه النُظم من اختلاف، فإنّ الروح المُهيمنة على ساحة الفكر العالميّ كانت هي الحداثة أو التجديد[1].

لقد كانت الحداثة أمراً مقبولاً لدى الباحثين عن نظام فكريّ، وما كان يشغلهم فكريّاً هو اختيار إيديولوجيا تكون قائمة على أُسس حداثويّة. وقد انقسمت الشعوب بعد الحرب العالميّة الأولى إلى جماعات متفرّقة في موقفها من هذه الإيديولوجيّات، وذلك نظراً للتوازن

---

(1) Nederveen Pieterse, Ian, Globalisation as Hybridization.

القائم بينها. ففي ألمانيا، النمسا والدولة العثمانيّة ظهرت النُظُم الديمقراطيّة بل إن قيام عُصبة الأمم خيرُ شاهد على انتشار النظام الديمقراطيّ البرلمانيّ عالميّاً[1]. ولكنّ هذا لا يعني تقدّم الليبراليّة على الإيديولوجيّات الأخرى وذلك لأنّ سائر الإيديولوجيّات كانت تملك انتشاراً ونموّاً مُلفتاً أيضاً. ونظراً للتفاوت الطبقيّ وتحطّم الأعراف والتقاليد نتيجة الحرب العالميّة الأولى ظهرت ردّات فعل متعدّدة، فذهبت جماعة ناحية الإيديولوجيا الماركسيّة، وأول تحرّك من هذا القبيل كان في ألمانيا إذ شهد هذا البلد قيام ما عُرف بحزب «سبارتاكوس»[2]. وأمّا في المجر فقد تسلّطت الديكتاتورية البروليتارية على البلاد مائة عام. وعاشت إيطاليا وفرنسا وغيرهما في دوّامة الحريّات اليساريّة. ومال بعضهم إلى الفاشيّة ومن ذلك القوميّة المتشدّدة. ومهما كان الأمر فإنّ العالم قبل الحرب العالميّة الثانية كان ينقسم إلى معسكرات ثلاثة: الليبراليّة، الماركسيّة والقوميّة[3].

وأمّا في مرحلة ما بعد الحرب، وكما أشرنا سابقاً، فإنّ التوازن اختلف فازدادت قوّة الماركسيّة والقوميّة. ونظراً لتأثير هذه الحرب ونتيجة الظروف الاقتصاديّة المتأزّمة، راجت الأفكار اليساريّة، كما أنّ الفكر القوميّ شهدَ رواجاً لمواجهة الاستعمار وزيادة الوعي الوطنيّ. وفي ظلّ هذه الظروف قامت حتّى تلك الدول التي تتبنّى الليبراليّة بالاستفادة من هاتين الإيديولوجيّتين للمحافظة على نظامها القائم،

(1) نقيب زاده، أحمد، تحوّلات روابط بين الملل، ص 7 ـ 136.
(2) حزب اشتراكي متطرف ظهر في ألمانيا سنة 1918.
(3) نقيب زاده، أحمد، تحوّلات روابط بين الملل، ص 138 ـ 140؛ وآربلاستر، أنطوني، ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط، نقله إلى الفارسية عباس مخبر، ص461.

فزادت من تدخّلها في الشأن الاقتصاديّ للمجتمع، واستسلمت أمام مطالبة المناطق المستعمَرة بالاستقلال. وأدّى تراجع الاستعمار إلى رواج الفكر الماركسيّ فتقدّمت الماركسيّة على غيرها من الإيديولوجيّات في أواسط الستّينات وحتى أوائل الثمانينات على مستوى الفكر العالميّ. ولكن على الرغم من وصولها إلى القمّة كانت تحوي في داخلها أسباب انهيارها فشهدت بعد سنة 1985 الانهيار التامّ وبقيت الليبراليّة والقوميّة في ساحة الفكر العالمي. وسوف نبحث لاحقاً عن تأثير ذلك على المُتغيّرات الفكريّة والسياسيّة في إيران.

2 ـ دور مختلف الإيديولوجيات في داخل إيران

إنّ دراسة المكانة الاجتماعية للمُتغيّرات الفكريّة في إيران في المرحلة المُمتدّة من 1917 إلى 1985 (الموافق لـ 1296 إلى 1364 هجري شمسي)، تشهد على وجود نوع من التوافق بين هذه المكانة الاجتماعيّة وبين ما كان يجري على ساحة الفكر العالميّ. أي أنّه حتّى في إيران نجد في السنوات الواقعة بين 1917 و1945 نوعاً من التوازن بين أنصار هذه الإيديولوجيّات الرئيسيّة عالميّاً أي الليبراليّة، الماركسيّة والقوميّة، كما نشهد تقدّم الماركسية والقوميّة بعد سنة 1945. أمّا هيمنة الفكر القومي فتبدّت مع قيام النهضة ضدّ الاستعمار لدى عدد من الحركات، لا سيّما حركة تأميم النفط، في حين أن هيمنة الفكر الماركسيّ بدأت مع نهضة الحركات اليساريّة في العالم وبعد سنة 1961 تقدّم الفكر اليساريّ في المحافل الفكريّة الإيرانيّة. ولمزيد من التفصيل حول هذا الأمر سوف نستعرض الاتجاهات الثلاثة المعروفة في إيران ويمثّلها التقليديون، العلمانيون والمجدّدون.

أ ـ الاتجاه التقليديّ والاتجاه العلمانيّ

إذا أردنا ملاحظة مدى تأثّر أي اتّجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة بالإيديولوجيّات المُهيمنة عالميّاً، فإنّ من الطبيعي أن نجد الاتّجاه التقليديّ في المرتبة الأدنى والاتّجاه العلمانيّ في المرتبة العُليا والغاية القصوى من هذا التأثّر. ويتّضح ذلك من خلال الإشارة إلى بعض الموارد التاريخيّة المُفيدة في هذا المجال.

1 ـ الاتّجاه التقليديّ: نظراً لاعتقاد أصحاب هذا الاتجاه بالتنافي بين التعاليم الدينيّة وبين هذه الإيديولوجيّات الجديدة، فإنّ من الطبيعي أن يتّجه هؤلاء إلى رفض الإيديولوجيّات الجديدة. وهذا الرفض نشهده بوضوح، وكما تقدّم، في مرحلة المشروطة. ولكنّنا نشهد خلال فترة طويلة من هذه المرحلة اعتزال هؤلاء وعدم تدخلّهم في الشأن السياسيّ. ولعل هذا الاعتزال يرجع إلى الخطر المُحدق بهم نتيجة رفضهم هذا، واليأس عن التدخّل في الشأن السياسيّ والاعتقاد بعدم ترتّب أي فائدة على ذلك فضلاً عن أسباب أُخرى. ولكنّنا في الموارد التي كان يُقدم التقليديون فيها على إعلان رفضهم وإقدامهم على المواجهة العلنيّة، نشهد أن ذلك كان يرتبط بالظروف الفكريّة المُحيطة على مستوى عالميّ؛ وحُكمنا هذا يعتمد على أساس أنّ منطق هؤلاء كان رفض هذه الإيديولوجيّات الجديدة. ومن الطبيعي أن يرتبط رفضهم بمدى تأثير تلك الإيديولوجيا في تلك المرحلة، ولذا يُمكننا من خلال ملاحظة مدى رفضهم، ومضمون هذا الرفض معرفة أيّ من الإيديولوجيّات كانت تملك حضوراً أكثر من غيرها في تلك المرحلة، وذلك لأنّ حضور تلك الإيديولوجيا كان يشكّل خطراً بنظر أصحاب الاتّجاه التقليديّ، وعلى أساس ذلك يتمّ تحليل رفضهم لها.

مع فرض وجود علاقة بين موقف الاتّجاه التقليديّ والظروف الفكريّة المُحيطة عالميّاً، لا بدّ من اعتبار المرحلة المُمتدّة من عهد المشروطة حتّى زمان سقوط «رضا خان» والمُعاصر تقريباً للثورة الروسيّة (1917) وإلى الحرب العالميّة الثانية، مرحلة الرفض الشديد من قبل التقليديين لهذه الإيديولوجيّات الثلاث أي الليبراليّة، الماركسيّة والقوميّة. وأمّا في المرحلة التالية، أي منذ وصول «محمد رضا شاه» إلى السلطة وإلى سنة 1984، أي بعد سبع سنوات من الثورة الإسلاميّة، فنجد أنّ الأساس في مواجهة هؤلاء هو الاتّجاه الماركسيّ والقوميّ. لأنّ هذه الفترة الزمنيّة تقارنت مع الحرب العالميّة الثانية، واستمرّت إلى بداية الحركة الإصلاحيّة في الاتّحاد السوفياتيّ، وهي المرحلة التي كان التقدّم فيها عالميّاً من نصيب الماركسيّة والقوميّة.

إنّ نظرة عابرة إلى تاريخ المُتغيّرات التي وقعت في إيران يشهد على أنّ الاتّجاه التقليدّي في الفترة المُمتدّة من زمن المشروطة وإلى زمان سقوط «رضا خان»، ونظراً لابتعاده عن الشأن السياسيّ، لم يُظهر أيّ نوعٍ من الرفض أو المواجهة الإيديولوجيّة الخاصة، ولكن في نهايات هذه المرحلة، حيث كان التقدّم نصيب الماركسيّة على غيرها من الإيديولوجيّات، نجد أنّ هذا الاتّجاه وعلى الرغم من عدم قيامه بخوض مواجهة فكريّة جدّية ضدّ هذه الإيديولوجيّا، قام بمواجهة الفكر اليساري من خلال استخدامه الأدوات السياسيّة التي كان يملكها. وهذا ما نشهده بوضوح بعد الثورة. ونظراً لارتفاع الضغوط التي كان يُواجهها هذا الاتّجاه قبل ذلك، بل وصول بعض شخصياته إلى مرحلة أصبحوا فيها أركاناً في الدولة، فقد سعى للاستفادة من هذه المكانة لنشر مُعتقداته؛ ولأن الاتّجاه المقابل له كان هو الاتّجاه اليساري وقعت المواجهة بينهما.

ويُمكننا أن نذكر نماذج لذلك كقمع الأحزاب والجماعات من أصحاب الميول الماركسيّة، ومواجهة بعض القوانين التي كانت تتوافق مع الاتّجاه الشيوعيّ كقانون العمل والرقابة على كُتب بعض الكتّاب كالدكتور شريعتي والشهيد المطهريّ ممّن كانوا يُحسبون على اليسار الدينيّ.

من خلال ملاحظة ما تقدّم، يُمكننا القول إنه لو سمحت الظروف للاتّجاه التقليديّ، ولم يبتعد أصحابه عن العمل السياسيّ، لأمكن حدوث ما حدث بعد الثورة، كما أنه بذل جهداً في سبيل ذلك في مرحلة المشروطة.

وبالحديث عن الاتّجاه العلماني يُمكننا البحث حوله ضمن مرحلتين مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف المُحيطة عالميّاً. المرحلة الأولى وتشمل عهد المشروطة حتى سقوط «رضا شاه». وكما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ فترة مهمّة من هذه المرحلة الزمنيّة (1299 ـ 1269 هـ. ش) عدا السنوات الثلاث الأولى، عاشت في ظلّ الحُكم المستبدّ للعائلة الشاهنشاهيّة، ولا شكّ في أنّه في ظلّ هذا الجو الخانق سيتمّ منع قيام حركات اجتماعيّة مستقلّة، لذا كان أهل الفكر وأصحاب الرأي يتعرّضون لضغط هائل. ومن هنا لا نجد في السنوات التي سبقت سنة 1320 (سنة سقوط الاستبداد الشاهنشاهيّ) أيّ نوع من المواجهات الإيديولوجيّة. ولكنّ ملاحظة أمرين تجعلنا نُدرك مدى نفوذ الإيديولوجيّات المختلفة في هذه السنوات بنحو متوازنٍ مع ما كان عليه الوضع العالميّ في تلك الأيام. وهذا يتطابق مع المنطق الذي اعتمدنا عليه في تقييم مكانة أصحاب الاتّجاه التقليديّ. أحد هذين الأمرين هو إمكان تعميم الوضع القائم في المرحلة السابقة وفي المرحلة التي تلت سقوط «رضا شاه». بمعنى أنّه كان المتصوّر في المنطق الاجتماعيّ الحاكم على المُتغيّرات الفكريّة في إيران في مختلف سنوات

القرن العشرين أن يتوافق بنحوٍ كبيرٍ مع المُتغيّرات العالميّة، فتخفيف الضغط في هذه المرحلة، سوف يجعل الداخل يخضع لتأثير الظروف المُهيمنة على الساحة العالميّة. وأما الأمر الثاني فهو أنّه، على الرغم من شدّة الضغط المُهيمن، ثمّة بعض القضايا التي تحكي عن قيام نوعٍ من التعاون بين الظروف العالميّة والظروف المُهيمنة على محافل تجديد الفكر الدينيّ في إيران. بمعنى أنّنا سوف نشهد لدى أصحاب الاتّجاه التجديديّ نوعاً من التوازن الإيديولوجيّ بين الماركسيّة والقوميّة والليبراليّة؛ وإذا كنا نلمس في الماركسيّة والقوميّة وضوحاً أشدّ فإن في الموضوع الليبراليّ غموضاً له ما يُبرّره. كما لا نشهد حضوراً لأيّ إيديولوجيا مُنافسة يكون لها تأثيرها بالحدّ الذي كان لهذه الإيـديولوجـيّات من تأثير أو أكثر منها بين أصحاب الاتّجاه العلمانيّ.

لقد شهدنا قيام أول حزب شيوعيّ في إيران في هذه المرحلة، وهو أول تجمّع شيوعي، وذلك في 30 خرداد 1299 هـ.ش، بعدها شهدنا اعتقال مجموعة من ثلاثة وخمسين شخصاً على رأسهم الدكتور تقي آراني. كما شهدنا حركة يساريّة في ثورة «ميرزا كوچك خان جنگلي»، في ما عرف بـ«قيام جنگل» (ثورة الغابة) وثورة «الشيخ محمد خياباني في تبريز»[1]. وقد تمّ القضاء على هذه الحركات بقسوة شديدة.

وإضافة إلى الحركات اليساريّة قامت بعض الحركات القوميّة؛ ولا شكّ في أنّ إصدار حكم حول مقدار جاذبيّة الحركة القوميّة في هذه

---

(1) رفيعي، مهر آبادي، محمد، مقدمة كتاب ذبيح، تاريخ جنبش كمونيستي: 12 ـ 23؛ ذبيح، سپهر، تاريخ جنبش كمونيستي در إيران، (تاريخ الحركة الشيوعية في إيران)؛ «نجاني»، مقدمة كتاب «خان بابا طهراني»، نگاهي أز درون به جنبش چپ إيران.

الفترة الزمانيّة أمرٌ صعب، والسبب في ذلك تناغمها مع السياسات التي اتّبعها «رضا شاه» ودعمه للقوميّة المتشدّدة وإبرازه لهذه الإيديولوجيا. فدعمه لنشر الفكر القوميّ يمنعنا من تحديد مقدار ما كان يحمله هذا الفكر من جاذبيّة ذاتية في المُجتمع، ولكن نظراً لكون بعض مواقف الحركة القوميّة في هذه المرحلة كانت مستقلّة تتوافق بشكل غير محضّر مسبقاً مع مواقف النظام الحاكم، يُمكننا القول بأنّ الفكر القوميّ كان من الإيديولوجيّات التي تملك تأثيراً في هذه المرحلة. ولكنّ بروز هذه الإيديولوجيّات بشكل واسع لا يشهد على كونه أشدّ جاذبيّة في المحافل الفكريّة التجديديّة، بل يعود السبب في ذلك إلى التوافق بينه وبين السياسة المُتّبعة لدى النظام. ومن مؤشّرات الحركات القوميّة في هذه المرحلة، والتي تحقّقت نتيجة التعاون المُتبادل بين «رضا شاه» والقوميين، هو سعي النظام لقمع مُختلف القوميّات لأجل تثبيت الهويّة الوطنيّة (المُعتمدة على المعايير الفارسيّة الخالصة)، وتعظيم التراث الإيرانيّ وإضعاف الثقافة الإسلاميّة عن طريق الإقدام على نشر بعض الكتب ككتاب «إيران قديم»، (إيران القديمة) وكتاب «إيران باستان» (إيران الأثريّة)، والذي صنّفه «مُشير الدولة ديرنيا» وكتاب «إيران در زمان ساسانيان»، (إيران في عهد الساسانيين) الذي دوّنه الدانماركي «كريستن سن» والذي نقله إلى الفارسية «رشيد ياسمي»، فضلاً عن السعي لاستبعاد الكلمات العربيّة عن اللغة الفارسيّة وغير ذلك[1].

(1) طبري، إحسان، إيران در دوران رضا خان، ص 100 ـ 103؛ ولمزيد من التفصيل حول تاريخ الحركة القوميّة في إيران ومن ضمن ذلك هذه المرحلة أنظر المصادر التالية: كاتم، ريتشارد، ناسيوناليسم در إيران؛ «قادري، حاتم»، مقدمة كتاب كاتم، ناسيوناليسم در إيران؛ و«قمري، داريوش»، تحوّل ناسيوناليسم در إيران.

وأمّا في ما يرتبط بالليبراليّة فقد أشرنا سابقاً إلى أنّنا لا نشهد في هذه المرحلة أي مُتغيّرات تتعلّق بتطبيق هذه النظريّة[1]. ولكن هذا لا يعني إطلاقاً عدم تطابق المُتغيّرات التي تجري داخل المجتمع الفكريّ في إيران مع المُتغيّرات العالميّة. بل لعلّ السبب الرئيسيّ في ذلك يرجع إلى عدم استعداد الليبراليين، في ظلّ وضع خانق وضاغط، لتحمّل مخاطر وأعباء المواجهة ورفض الوضع القائم، بل يُمكننا أن ندّعي أنّ هؤلاء إنّما كانوا يُقدمون على المواجهة متى اطمأنّوا إلى أنّهم يصلون إلى النتيجة المطلوبة. مع أنّ المواجهة في هذه المرحلة لم تكن أمراً سهلاً، كما لم تكفل القوى الاجتماعيّة دعم الاتجاه الليبراليّ إلى حدّ يسمح بضمان الوصول إلى نتيجة مع فرض مواجهة الليبراليّة للنظام القائم. ونحن هنا، وإن كُنّا لا نتمكّن من إنكار الدور اليائس لليبرالية في المُتغيّرات التي جرت مع الحركة المشروطة، ولكن لا يُمكننا أن نعتبرها سبباً رئيسيّاً في ذلك. ويبدو لنا عند مراجعة تاريخ الفكر السياسيّ للاتّجاه العلمانيّ في إيران في القرن العشرين أنّ دخول فكر ما أو خروجه عن ساحة التأثير على المُتغيّرات الفكريّة في البلاد لم يكن يخضع لعامل داخليّ بشكل أساسيّ، بل على العكس كان خاضعاً في دخوله وخروجه لعوامل خارجيّة ودوليّة.

إنّ دراسة وضع المفكّرين الليبراليين في إيران في هذه المرحلة، وبعد قمع المطالب الليبراليّة في ما يرتبط بحكومة القانون وضرورة قيام الحريّات، يشهد على أنّهم لجأوا إلى الصمت وترك أسلوب المواجهة التامّة في سبيل الوصول إلى أهدافهم. ويُشار من بين هؤلاء إلى كلّ من

(1) طبري، إحسان، إيران در دوران رضا خان، ص98.

«مُشير الدولة»، «قوام السلْطنة»، «عليٍ دشتي»، و«السيد حسن تقي زاده». فرغم ما كان لهم من دور في توفير دعم فكري للإصلاح والتطوير للنظام الشاهنشاهي القائم، إلّا أنّهم بعدما عاينوا استبداد هذا النظام ابتعدوا عنه[1].

والآن بعدما لاحظنا كيف أن نوعاً من التوافق ساد بين توازن الإيديولوجيّات على الصعيد العالمي وبين توازن ذلك على مستوى الداخل الإيرانيّ، في الفترة المُمتدّة من عهد الحكومة المشروطة وإلى سقوط دولة «رضا شاه»، يُمكننا الانتقال إلى المرحلة الثانية وهي التي تتعلّق بأزمة الإيديولوجيا في هذه المرحلة.

ترتبط هذه المرحلة بالفترة المُمتدّة من أيام سلطنة «محمد رضا شاه» إلى سنة 1364 هـ. ش. ودراستها تشهد أيضاً على هذا التوافق بين الوضع القائم على ساحة الفكر العالميّ وبين غالب الميول الفكريّة للاتّجاه التجديديّ في إيران. وبعبارة أُخرى: سوف نلحظ هنا كيف يبرز الفكر القوميّ والفكر الماركسيّ في محافل التجديد الفكريّ؛ بل إنّ هذا التوافق مع ما هو قائم عالميّا، يُلحظ حتى بين هذين الفكرين فنشهد تقدّم الفكر القوميّ حتّى على الفكر الماركسيّ من البدايات إلى أواسط الأربعينات بحسب التاريخ الهجري الشمسي، أي أواسط الستّينات بحسب التاريخ الميلاديّ، وتقدّم الفكر الماركسيّ على الفكر القوميّ في المرحلة التي تلت ذلك. ونُشير هنا وبشكلٍ محدود إلى بعض الوقائع التاريخيّة في ما يتعلّق بكل مَيْل من هذه الميول.

---

(1) بشيرية، حسين، جامعة شناسي سياسي: نقش نيروهاي اجتماعي در زندكي سياسي (علم الاجتماع السياسي، دور القوى الاجتماعية في الحياة السياسية، ص295.

احتُلت إيران من قبل الحلفاء في شهريور من سنة 1320 هـ. ش وسقطت حكومة «رضا شاه». وقد أدى ذلك إلى التخفيف من أجواء الضغط والاحتقان إلى حدّ كبير، ولكنّ هذه الحريّة لم تستمر وعادت الأوضاع إلى ما كانت عليه. وظهرت مُختلف الاتّجاهات الفكريّة والإيديولوجيّة وقامت بأنشطة متعدّدة، وفي ظلّ أزمة الإيديولوجيّات كانت القوميّة والماركسيّة الأكثر بروزاً.

وإذا تناولنا مُجدّدي الفكر القوميّ فقد تجلّى نشاطهم بشكل عام على مستويين؛ داخليّ وإقليميّ. أمّا القوميّة على مستوى الداخل فقد تجلّت في صور ثلاث، الأولى القوميّة اليساريّة والتي هي نتاج تلاقي القوميّة والماركسيّة وأهمّ من رفع شعارها كان «حزب توده» (حزب الشعب). فعلى الرغم من الرؤية العالميّة التي يحملها الماركسيّون، توصلوا إلى التحليل الذي يرى أنّ مواجهة الإمبرياليّة أمرٌ مُمكن من خلال الاستفادة من أداة هي القوميّة، وبعد رفع المشاكل المفترضة على مستوى وطنيّ، يُمكن إقامة النظام الشيوعيّ على مستوى عالميّ. وهذه النزعة المذكورة قامت طبقاً لرأي «لينين» الذي كان يرى أنّ الدول الرأسماليّة لجأت إلى الاستعمار كوسيلة للفرار من أزمتها؛ لأنّ هذا الأمر يخفف من حدة استغلال طبقة العمّال في الدول الرأسماليّة، ويستبدل ذلك باستغلال الدول الأخرى، وبذلك يُقضى على إرادة الثورة لدى العمّال في الدول الرأسماليّة الكبرى. ورأى «لينين» أنّه على أساس ذلك لا بدّ من دعم القوميّة في الدول المُستعمَرة في مواجهتها للإمبرياليّة لإلحاق الهزيمة بالنظام الرأسماليّ، ونقل المشكلة إلى داخل تلك الأنظمة[1].

(1) قمري، داريوش، تحول ناسيوناليسم در إيران، ص 92 ـ 116.

وانطلاقاً من هذا التحليل قام «حزب الشعب» (توده) بالدفاع عن الحركة القوميّة في إيران. ولكن من الواضح أنّ هذه الحركة لم تكن أصيلة بل قامت على أُسس التحليل الماركسيّ، ولذا نجد أنّ هذا الحزب، على الرغم من رفضه لإعطاء امتيازات للدول الرأسماليّة الغربية، وافق على إعطاء امتياز النفط في الشمال للاتّحاد السوفياتيّ.

وأمّا الصورة الثانية للنزعة القوميّة في إيران فهي القوميّة العرقيّة. وهذا النوع من القوميّة كان بتأثير من النازيّة الهتلرية. وحمل شعاره كلّ من حزب (بان إيرانيست) و«الحزب الشيوعيّ العمّاليّ الوطنيّ الإيرانيّ»، وأمّا أهمُّ شخصيّاته فهم «محسن دزشك بور»، «داريوش فروهر»، «محمد رضا عاملي طهراني» و«داود مَنِش زاده».

وقد طالب هؤلاء بوحدة كل من ينتسب إلى العرق الإيرانيّ؛ لأنّ الضرورة تفرض عليهم أن يجتمعوا في بلد واحد، وبين رؤية هؤلاء ورؤية هتلر شبه كبيرٌ فقد حاربوا اليهود، وحملوا لواء مواجهة الرأسماليين الكبار، ورفض الشيوعيّة، والنظرة الدونية إلى سائر الشعوب[1].

وأمّا الصورة الثالثة للحركات القوميّة في هذه المرحلة، فهي القوميّة الليبراليّة التي تُعتبر توليفة بين الفكر القوميّ والفكر الليبراليّ، وتهدف إلى خلاص المجتمع من أزمة الاستبداد والتبعيّة. والوصول إلى الاستقلال[2].

---

(1) قمري داريوش، تحول ناسيوناليسم در إيران، ص 147.

(2) سياوشي، سوسن، ليبرال ناسيوناليسم در إيران (القوميّة الليبراليّة في إيران، ص13.

وكان الفكر القومي الليبراليّ، أقوى الاتّجاهات القوميّة في إيران ومن أبرز شخصيّاته «الدكتور مصدّق». وكانت الحركة القوميّة الليبراليّة في العشرينات (1320)، الثلاثينات (1330) وأوائل الأربعينات (1340) من التاريخ الهجريّ الشمسيّ، وبالتعاون مع الجماعات الفكريّة العالميّة من أقوى الحركات الفكريّة التجديديّة، وأمّا بُروزها التاريخيّ فيعود بشكل رئيسيّ إلى دورها في تأميم النفط. كما أنّها برزت سياسيّاً من خلال انضمامها إلى الجبهة الوطنيّة الأولى، الثانية، الثالثة والرابعة[1]. كما نُلفت النظر هنا إلى أنّ البحث عن مصير الجبهة الوطنيّة في مُختلف

(1) قامت الجبهة الوطنية في إيران بداية في شهر آبان من سنة 1328 هـ. ش بقيادة «مصدّق» كما ضمّت إلى جانبه شخصيّات معروفة أخرى، أمثال: «خليل ملكي»، «مظفر بقائي»، «آية الله كاشاني»، «الدكتور حسين فاطمي». وقد جمعت هذه الجبهة الأحزاب التالية: حزب المكافحين، حزب إيران، حزب وحدة الطوائف الإيرانية (بان إيرانيست)، جماعة المجاهدين المسلمين، والجماعة الوطنيّة. كما قامت الجبهة الوطنيّة الثانية بعد سبع سنوات وذلك إثر انقلاب 28 مرداد سنة .1339 وضمت حزب إيران، حزب الشعب الإيراني، حزب الأمّة الإيرانيّة والحزب الشيوعي. وأمّا الاهداف التي رفعتها هذه الجبهة فهي استعادة الحقوق الأساسيّة الفرديّة والاجتماعيّة، دولة القانون وقيام سياسة خارجيّة مستقلّة على أساس المصالح الوطنيّة. وأمّا قيادة هذه الجبهة فقد أُوكلت إلى بعض الأشخاص أمثال «كريم سنجابي»، «مهدي بازرگان»، «الله يار صالح»، «شاهبور بختيار» و«محمد علي گنجي». وأما الجبهة الوطنية الثانية فقد انفرط عقدها سنة 1342 بسبب ما وقع من خلاف بين بعض قياديها وبين الدكتور «مصدّق»، وتقديم هؤلاء لاستقالاتهم. وأما الجبهة الوطنيّة الثالثة فقد شكّلها أنصار النهضة الوطنيّة المتشدّدون سنة 1340. وقد شملت بعض الشخصيّات والأحزاب أمثال «بازرگان»، ونهضة الحريّة، فروهر وحزب الأمّة الإيرانية، والمجتمع الشيوعي واللجان الطلابية، ولكن هذه الجبهة لم تتمكن من القيام بأي نشاط مهم وتمّ اعتقال قيادييها، وأخيراً قامت الجبهة الوطنيّة الرابعة في آبان 1356 وضمّت شخصيات قيادية أمثال «سنجابي»، «مبشري»، «بختيار»، «فروهر» و«شايان». (سياوشي، سوسن، ليبرال ناسيوناليسم در إيران (القوميّة الليبراليّة في إيران)، ص 55 ـ 150).

المراحل يشهد على ارتباط مدّى قوّتها بالحالة التي تمرّ بها الإيديولوجيا القوميّة عالميّاً؛ وذلك لأنّ الجبهة الوطنيّة الأولى كانت على درجة من القوّة نظرا لما كانت تتمتّع به القوميّة من قوّة على مستوى عالميّ. وأمّا الثانية، الثالثة والرابعة فقد كانت أضعف بشكل تراتبيّ، ويرتبط هذا الأمر بواقع القوميّة على مستوى عالميّ.

بعدما استعرضنا ما يرتبط بالقوميّة على مستوى الداخل ننتقل لاستعراض ما يرتبط بالقوميّة على مستوى مناطقيّ. فبداية لا بدّ وأن نذكر أنّ القمع كان نصيب القوميّة المناطقيّة في تاريخ إيران المُعاصر. ولكن متى أُصيبت الحكومة المركزيّة بالضعف قامت الحركات القوميّة في مناطق مُختلفة. ففي المرحلة الزمنيّة المُمتدّة من شهريور 1320 إلى سنة 1364 وتبعاً للمُتغيّرات العالميّة نجد أن الحركة القوميّة المحلية كانت في عصرها الذهبي في العهود الأولى من هذه المرحلة التاريخيّة. فقد شهدت هذه المرحلة حركات انفصالية في آذربيجان وكردستان[1]. وإذا كانت الدولة قد تمكّنت من حلّ هذه المشكلة على المستوى السياسيّ من خلال قمع هذه الحركات الانفصاليّة، إلا أنّ هذه المشكلة لم تُحلّ على مستوى فكريّ، ولذا عادت الحياة إلى الفكر القوميّ المحلي من جديد مع حدوث بعض المُتغيّرات العالميّة.

وبالانتقال إلى الماركسيّة في هذه المرحلة يبرز سؤال هو: هل كانت الحركة الماركسيّة في إيران تابعة للحالة التي كانت عليها هذه الإيديولوجيا على مستوى العالم؟ والجواب هو أن مكانتها في هذه المرحلة المُمتدّة من شهريور 1320 إلى سنة 1330 من التاريخ الهجريّ

---

(1) قمري، داريوش، تحول ناسيوناليسم در إيران، ص 168 ـ 205.

الشمسيّ كانت في الدرجة الثانية فقد سبقها الفكر القوميّ، ولكنّها بعد هذه المرحلة تقدّمت حتّى على هذا الفكر. وكان لحزب الشعب (توده) وهو من أهمّ الأحزاب الشيوعيّة في إيران، أنصارٌ كُثر، وقد أصبح في السنوات التي تلت ذلك من الأحزاب السياسيّة التي تملك حضوراً سياسيّاً مؤثّراً. وقد أُعلن سنة 1327 عدم مشروعيّة هذا الحزب، ومع ذلك لعب دوراً مُهمّاً في نهضة تأميم النفط، وفي المُتغيّرات السياسيّة في إيران. ولكن تمّ حظره مُجدّداً سنة 1333 بعد الكشف عن وجود جهاز عسكريّ داخله[1]. ثم عاد إلى نشاطه في السنوات التي تلت ذلك.

وأمّا في الأربعينات (1340) من التاريخ الهجريّ الشمسيّ ونظراً لبروز الحركات ذات النزعة اليساريّة في العالم، وانتصار الماركسيّة في كوبا وڤيتنام، استطاعت هذه الحركات أن تكون أكثر نشاطاً ونفوذاً[2]. ولذا نجد أنّ أصحاب الميول اليساريّة كانوا هم الأقدر من بين أهل الفكر. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الاتّجاه القوميّ أُصيب بالجمود بعدما تحقّقت أهدافه على مستوى عالميّ وإن بشكل إجماليّ، ونظراً لكون الليبراليّة قد حجبت بما كانت تملكه النظريّة الماركسيّة من جاذبيّة، فإنّنا نشهد في هذه المرحلة نوعاً من النفوذ والقوّة لدى الحركات اليساريّة على مستوى عالميّ، وكذلك على مستوى الداخل الإيرانيّ. ولما كانت ديكتاتوريّة السلطة تقطع الطريق أمام أيّ نوع من المواجهة السلميّة،

---

(1) رفيعي، مهر آبادي، محمّد»، مقدمة كتاب: ذبيح، سپهر، تاريخ جنبش كمونيستي، ص 12 ـ 3؛ وذبيح، سپهر، تاريخ جنبش كمونيستي در إيران، (تاريخ الحركة الشيوعية في إيران).

(2) قاسمي ليساني، علي أصغر، نقش جنبش دانشجوئي در شكل گيري، انقلاب إسلامي، ص31 ـ 32.

اتّجهت الحركات اليساريّة نحو المواجهة المُسلّحة ضدّ السلطة. ولعلّ من أبرز هذه الحركات في هذه المرحلة ما يُطلق عليها «فدائيان خلق» (فدائيو الشعب). فقد اجتمع أعضاء هذه الحركة سنة 1342 تحت قيادة «بيجن جزني»، أحد ناشطي حزب الشعب (توده) سابقاً، ولكن «السافاك» (جهاز مخابرات النظام الشاهنشاهي) تمكّن من اختراقهم واعتقالهم، ورغم ذلك استطاعت الحركة المذكورة جذب أعضاء جُدد، وفي هذه المرحلة أدّى بعض الأشخاص دوراً فاعلاً كـ«مسعود أحمد زاده» ولكن القمع الشديد من قبل السلطة منع من انتشارها[1] وقد تمّ قمعها باستخدام القوّة المُفرِطة.

وأمّا في عهد الثورة الإسلاميّة فقد كان للفكر الماركسيّ حضور فاعل في محافل التجديد، واستطاعت الجماعات الشيوعيّة جذب طاقات جديدة ناحيتها، خلافاً لسائر الإيديولوجيّات، ولكنّها في أواخر الستّينات (1360) من التاريخ الهجريّ الشمسيّ ومع أُفول شمس الشيوعيّة عالميّاً خَفَت وهجها في إيران وضاع منها ما كانت تملكه من نقاط قوّة بالقياس إلى سائر الإيديولوجيّات.

وختاماً لا بدّ من الإشارة إلى أمرٍ يرتبط بالليبراليّة وهو أنها لم يكن لها أنصار بارزون من بين أصحاب الاتّجاه التجديديّ، والسبب في ذلك يرجع إلى الظروف التي أحاطت بها على مستوى عالميّ. وثمّة عاملٌ داخليّ آخر كان له تأثيره على ذلك وهو اشتراك الدول المُدافعة عن الليبراليّة؛ أي أميركا وبريطانيا في سقوط الدولة الوطنيّة في إيران عن طريق انقلاب 28 مرداد سنة 1332.

---

(1) ديگار جان، وآخرون، إيران در قرن بيستم (إيران في القرن العشرين)، ص 175 ـ 176.

ويظهر مما تقدّم أنّ مصير الإيديولوجيّات لدى أصحاب الاتّجاه التجديديّ كان على صلة وثيقة بالمُتغيّرات على مستوى الفكر العالميّ. وسوف نُعالج هذا الموضوع في العنوان القادم في ما يرتبط بالمجدّدين.

ب ـ المجدّدون الدّينيون

لا يختلف حال المُتغيّرات لدى أصحاب الاتّجاه التجديديّ في المرحلة المُمتدّة من 1917 إلى 1985 هـ. ش، لناحية ارتباطها بالمُتغيّرات العالميّة على المستوى الفكريّ. أو إنّنا لا نشهد على الأقل مورداً واحداً يشهد على خلاف ذلك. ولأجل تسليط الضوء على الموضوع لا بدّ من معالجته ضمن مرحلتين وفق الظروف المُحيطة بالفكر العالميّ.

في المرحلة الأولى وهي التي كانت السُلطة فيها بيد «رضا شاه»، شهد الاتّجاه التجديديّ ركوداً في النشاط السياسيّ والفكريّ. وهذا أمرٌ واضحٌ نظراً لحالة القمع التي سادت في تلك المرحلة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ولكنّ الإنصاف يفرض أن نذكر الدور البارز «للسيد حسن مدرّس» لأنه برغم الاستبداد الذي كان يُمارسه «الشاه»، كان الشخص الوحيد الذي وقف في ساحة المواجهة الإيديولوجيّة حاملاً لواء التجديد الدينيّ، وبذل في سبيل ذلك نفسه سنة 1316[1].

كان «مدّرس» من جيل المشروطة، واتّسمت حركته بالمطالبة

---

(1) كريميان، علي رضا، مدرّس ومسألة غرب: رويكرد به مشروطة براي چيرگي بر جدائي دين أز سياست؛ «آبراهاميان، يرواند»، إيران بين دو انقلاب: أز مشروطة تا انقلاب إسلامي، ص140 و«علي بابائي»، «غلامرضا»، فرهنگ علوم سياسي، المجلد الرابع، ص 215 ـ 216.

بالحريّة، ومن توجّهه الفكريّ أنّ المشروطة ترى وحدة الأمر الدينيّ والأمر السياسيّ[1]. ولعلّ نظرةً أوليّة تجعلنا نصل إلى أنّ حضوره السياسيّ وخواء الساحة عن سائر الميول الإيديولوجيّة الدينيّة التجديديّة، يدلّ على عدم ارتباط هذه المُتغيّرات الإيديولوجيّة بالمُتغيّرات العالميّة، ولكن دراسة أعمق للموضوع تدلّ على أنّ «مدّرس» لم يكن من الشخصيّات البارزة في الفكر المُهيمن على المجدّدين الدينيين، بل كان بما يحمله من أفكار ومواقف على هامش هذا الاتّجاه.

وأمّا في المرحلة الثانية، (1320 إلى سنة 1364)، فنظراً لما لحق بسُلطة «رضا شاه» من هزيمة وقيام ظروف تسمح بالصراع الإيديولوجيّ، كانت دراسة العلاقة بين الظروف التي يعيشها الفكر على مستوى عالميّ والمكانة الاجتماعيّة لمقولات الفكر الدينيّ التجديديّ في إيران، أسهل مما سبق. ونتيجة هذه الدراسة هو أنّ هناك نوعاً من التوافق بين نوع الإيديولوجيا المُهيمنة على الفكر العالميّ ونوع الميول الإيديولوجيّة للمجدّدين الدينيين، سواء من حيث الأهداف أم القيم التي لا بدّ من التضحية من أجلها والعمل على تحقيقها. وبعبارة أوضح، حيث كان الاتّجاه القوميّ والماركسيّ يتقدّم عالميّاً كنّا نشهد ميولا وطنيّة ومناداةً بالعدالة داخل المجتمع الدينيّ التجديديّ في إيران، كما نشهد توافقاً مع المُتغيّرات العالميّة بين الميول الوطنيّة، والاتّجاه المُنادي بالعدالة. وقد تقدمت الأولى، أي الميول الوطنية، على الثاني، أي الاتجاه المنادي بالعدالة، في السنوات المُمتدّة من 1360 إلى أواسط الأربعينات (1340) ـ

---

(1) كريميان، علي رضا، مدرّس ومسألة غرب: رويكرد به مشروطة براي چيرگي بر جدائي دين أز سياست.

أي من بداية الأربعينات ميلاديّة إلى أواسط الستّينات ـ، وأمّا من أواسط الستّينات ميلاديّة (1340 هـ. ش) إلى أواسط الثمانينات (1364) والتي تشكّل نهاية هذه المرحلة، فنشهد تقدّماً للثاني على الأولى. ولأجل توضيح ذلك نورد بعض الشواهد التاريخيّة.

لم يُظهر أصحاب الاتجاه التجديديّ بعد شهريور من سنة 1320، رفضهم للنزعة القوميّة على الرغم من التعارض ما بين هذه النزعة الإيديولوجيّة وبين النظرة التي ترى العالم الإسلامي كوطنٍ واحد. بل كانوا على توافق مع الحركات الوطنيّة في رفضها للحضور الأجنبيّ،[1] والنموذج البارز لذلك هو موقفهم من خلال حضورهم في الجبهة الوطنيّة.

بل إنّ أبرز الشخصيّات التي كانت تتبنّى التجديد الدينيّ هي تلك التي تحمل ميولاً وطنيّة. وأشهر شخصيّة في هذا المجال من بين علماء التنوير «مهدي بازرگان» الذي توافق في موقفه الدينيّ مع القوميّة الليبراليّة. وفي أواخر هذه المرحلة نشهد قيام حركة نهضة الحريّة (نهضت آزادي)، وهي عبارة عن حركة تنوير دينيّ، وكانت تضمّ شخصيّات كـ«مهدي بازرگان» و«آية الله طالقاني». وقد أعلنت «نهضة الحريّة» هذه في بيانها لعقيدتها الفكريّة التالي: «نحن مسلمون، إيرانيّون، نطالب بالمشروطة ومن أتباع «مصدق»: مسلمون لأنّنا لا نرى فصلاً بين معتقداتنا وبين السياسة، إيرانيّون لأنّنا نحترم التراث الوطنيّ، نطالب بالمشروطة لأنّها قامت على أساس الحريّة الفكريّة،

(1) عنايت، حميد، أنديشه سياسي در إيران معاصر، ص 199 ـ 215.

حريّة التعبير والتجمّعات، وأتباع «مصدّق» لأنّنا نطالب بالاستقلال الوطنيّ»[1].

ونلاحظ كيف أنّ عُنصرين من العناصر الأساسيّة للمنظومة الفكريّة لنهضة الحريّة يُمثّلان نوعاً من الميول الوطنيّة، أحدهما ناظرٌ إلى كونها حركة دينيّة، والآخر ناظرٌ إلى كونها حركة تُنادي بالحريّة. ولكنّ ما كان يجذب أصحاب الاتّجاه التجديديّ إلى هذه الحركة هو اتّجاهها الوطنيّ[2]. بل إنّ الدور السياسيّ الذي قامت به في هذه المرحلة يشهد على ذلك؛ لأنها ومن خلال التحاقها بالجبهة الوطنيّة الثانية، أعلنت أنّ هدفها الأساس دعم الجبهة الوطنيّة وخدمة المُتطلّبات الدينيّة، الاجتماعيّة والوطنيّة للشعب الإيرانيّ[3].

وأمّا في المرحلة الثانية، أي من أواسط الأربعينات شمسيّة (1340) إلى سنة 1364، ونظرا لكون الماركسيّة هي الفكر الأكثر رواجا على مستوى الفكر العالميّ، نجد بروزا للتجديديّين الذين يحملون ميولا يساريّة، ونجد أنّ أكثر الشخصيّات والحركات التجديديّة الدينيّة بروزا من بين المُجدّدين هم أصحاب الميول اليساريّة. ولذا كان من أبرز الشخصيّات الدينيّة التجديديّة في هذه المرحلة «الدكتور علي شريعتي»؛

(1) أهداف نهضة آزادي، مجاهد 5 (فروردين 1356)، ص 1 ـ 4؛ (پانزدهمين سالگرد نهضة آزادي) مجاهد 4، (فروردين 1355)، ص 1 ـ 5؛ «ميرزائي». تشكيل نهضة آزادي، اطلاعات، 26 أدريبهشت 1358؛ نقلا عن: «آبراهاميان، يرواند»، إيران بين دو انقلاب: أز مشروطة تا انقلاب اسلامي، ص422.

(2) هذا الرأي قبل أن يعتمد على الدراسة الدقيقة الجزئية يعتمد على المنطق العام المُهيمن على المجتمع الفكري في البلاد، لا بدّ لإثبات ذلك من القيام بهذه الدراسة الجزئية.

(3) نهضت آزادي إيران، نهضت آزادي وجبهة ملي، نقلا عن: «آبراهاميان، يرواند»، إيران بين دو انقلاب: أز مشروطة تا انقلاب اسلامي، ص422.

لأنّه قدّم فهماً جذّاباً للإسلام أكثرُ انسجاماً مع النظريّات ذات النزعة اليساريّة. وكذلك يُعتبر «الشهيد المطهريّ» من الشخصيّات المعروفة في هذا المجال حيث قدّم نظريّة ذات نزعة يساريّة لا سيّما في مجال الاقتصاد الإسلاميّ[1]. وكذلك الحال مع بعض الشخصيّات الأُخرى كـ«آية الله طالقاني» وهو ممن برز في المرحلة السابقة بسبب ميوله الوطنيّة، وبقي من الشخصيّات البارزة في هذه المرحلة نتيجة ما تبنّاه من نظريّات يساريّة[2].

وأمّا في ما يرتبط بالحركات السياسيّة والاجتماعيّة، فإنّ بروز ورواج بعض الجمعيّات والأحزاب كفدائيي الشعب وحركة المسلمين المجاهدين، هو من تجلّيات المُحيط المُهمين على التجديد الدينيّ والظروف المُهيمنة على سوق الفكر العالميّة. وإذا لاحظنا مرحلة ما بعد انتصار الثورة، نرى أنّ التوجّه اليساريّ للدولة والسياسات الترفيهيّة الواسعة المُتّبعة لدى المُجدّدين الدينيين الذين أصبحوا داخل السلطة هو من مصاديق هذا التوافق المذكور في هذا التحليل.

ولا بدّ من أن نُضيف هنا أنّه في الفترة الأخيرة من هذه المرحلة، نشهد حضوراً أيضاً للمُجدّدين الدينيين من ذوي النزعة الوطنيّة، ولكن نظراً لما حصل من تغيير في الجو المُهيمن على الفكر الإيراني والعالمي لم ينالوا أهميّة تُذكر، وهذا الأمر يشهد على تبعيّة الظروف المُهيمنة على الفكر داخل إيران للظروف المُهيمنة على الفكر العالميّ.

---

(1) «مطهري، مرتضى» نظري به نظام اقتصادي إسلام.

(2) لمزيد من التفصيل حول النزعة اليسارية لدى «آية الله طالقاني» أنظر: «طالقاني»، و«جعفري، السيد محمد مهدي»، (إعداد وترجمة)، نهضت بيدارگري در جهان إسلام، ص 145 ـ 156.

إنّ نتيجة ما نتوصّل إليه في هذا البحث هو تقديم صورة عامّة عن النظام الفكري ـ الإيديولوجيّ في إيران وفي العالم، في الفترة المُمتدّة من سنة 1917 إلى سنة 1985 والعلاقة بينهما. وكما ذكرنا مُكرراً فإنّ التتبّع والبحث يوصلاننا إلى أنّ نوعاً من التوازن الإيديولوجيّ كان مُهيمناً قبل الحرب العالميّة الثانية على الساحة العالميّة، وبعد هذه المرحلة شهدنا بروزاً وتقدّماً للاتّجاه الماركسيّ والقوميّ، وكانت القوميّة هي الأسبق من بين هذين الاتّجاهين في الفترة المُمتدّة من الحرب العالميّة الثانية إلى أواسط الستّينات ميلاديّة، وبعد ذلك كانت الماركسية هي الأسبق. كما لاحظنا كيف أنّ النظام الفكري في إيران كان يسير على هذا المنوال أيضاً. ونظراً لأنّ فرضيّة هذا البحث تقوم على أساس أنّ هناك ارتباطاً بين الفكر المُهيمن عالميّاً وبين المكانة الاجتماعيّة لمُختلف الأفكار المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، فإنّنا سوف نسعى في الفصل القادم، وطبقاً لما أسّسناه في هذا الفصل، لاختيار نموذجين من المفكّرين البارزين كمُمثّلين للفكر المُهيمن على عمليّة التجديد في هذه المرحلة، لكي نُخضع هذا الفرض للاختبار. والشخصيتان المختارتان من مُجدّدي الفكر الدينيّ هما «مهدي بازرگان» و«علي شريعتي».

الفصل السادس

تغيّر نوع التجديد المُهيمن
تبعاً للمُتغيّرات العالميّة

نسعى في هذا الفصل لدراسة تأثير تغيّر الظروف والأوضاع المُهيمنة على الفكر العالميّ على المكانة الاجتماعيّة لمُختلف مقولات التجديد في الفكر الدينيّ، في المرحلة المُمتدّة من سنة 1917 إلى سنة 1985. وقد لاحظنا في الفصل الخامس كيف تميّزت هذه المرحلة المُمتدّة من سنة 1917 إلى نهاية الحرب العالميّة الثانية، بنوع من التوازن في نقاط الجاذبيّة الفكريّة والخارجيّة لمُختلف الإيديولوجيّات، فشهدنا تنافساً متوازناً بين الأيديولوجيّات الليبراليّة، الماركسيّة والقوميّة، وأمّا في المرحلة التي تلت الحرب العالميّة الثانية. فشهدنا بروز الإيديولوجيا القوميّة والماركسيّة، وإلى أواسط الستّينات 1960 شهدت القوميّة تقدّما على الماركسيّة أيضاً وبعد الستّينات وإلى الثمانينات (1985) شهدنا تقدّما للماركسيّة. وقد لاحظنا كيف أنّ نوعاً من التوافق قد ساد بين هذه المُتغيّرات وبين المُتغيّرات الحاصلة في المحافل الفكريّة الإيرانيّة، ومن ذلك المُتغيّرات الفكريّة لدى المُستنيرين دينيّا والتي تُشكّل موضوع بحثنا هنا.

كما ينبغي القول هنا، بأنّ مقارنة الظروف والأوضاع المذكورة

أعلاه مع المُحيط المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ، يحكي أيضاً عن نوعٍ من الارتباط بين الأمرين يحمل دلالات محدّدة؛ لأنّ تاريخ تجديد الفكر الدينيّ في إيران يدلّ على نوعٍ من التوافق مع تاريخ المُتغيّرات الإيديولوجيّة على مستوى عالميّ. وبعبارة أوضح، لا يُمكننا في ما يرجع إلى المرحلة التي سبقت الحرب العالميّة الثانية (حيث شهدنا نوعاً من التوازن بين مختلف الإيديولوجيّات)، أن نلحظ نوعاً من التجديد التابع لتلك الإيديولوجيّات، ولذا لا يُمكننا الحديث عن وجود توافق أو عدم وجود مثل هذا التوافق بين الأمرين في هذه المرحلة. وأمّا في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانيّة، حيث تقدّمت الإيديولوجيا القوميّة والإيديولوجيا الماركسيّة على غيرهما، فإنّنا سوف نجد أنّ مُتغيّرات حدثت في الظروف والأوضاع المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ بنحو يتوافق مع الظروف المُهيمنة عالميّاً. ونتيجةً لهذا التوافق مع السائد في ساحة الفكر العالميّ حتى أواسط الستّينات ميلاديّة نجد أنّ «مهدي بازرگان» أصبح الشخصيّة الوطنيّة الأكثر شهرة، وإحدى أهمّ الشخصيّات التجديديّة، وأمّا في ما تلا تلك المرحلة من أواسط الثمانينات ميلاديّة نجد أنّ الشخصيّة الأكثر شُهرة هي «علي شريعتي» المفكّر الدينيّ اليساريّ. وسوف نسعى في هذا الفصل لعرض نماذج من تجديد الفكر الدينيّ لدى هاتين الشخصيّتين، وذلك في سبيل توضيح هذا التوافق بين المقولات التجديديّة المُهيمنة والمقولات الفكريّة المُهيمنة على مستوى عالميّ.

1 ـ «مهدي بازرگان»، نموذج هيمنة التجديد ذي الطابع القوميّ

إنَّ نظريّات «بازرگان» تُشكّل نموذجاً بارزاً لاختبار الفرضيّة التي

قامت على أساسها هذه الدراسة، وذلك نظراً لما كان يحمله من إرث الفكر المُنادي بالحريّة للحركة المشروطة، كما أنّه خاض تجربة بروز الفكر القوميّ والماركسيّ في الفترة التي تلت شهريور سنة 1320 هـ. ش؛ كما أنّه كان مُتابعاً للمرحلة التي تلت نهاية المرحلة السالفة الذكر سنة 1364 هـ. ش. ونجد في آراء «بازرگان» وبالنظر إلى ظروفه الخاصة تلك ميولاً مُختلفة في مراحل مُختلفة. وبعبارة أوضح، يُمكننا اعتبار دراسة نظريّاته وآرائه شاهدَ صدق على فرضيّتنا المبنيّة على أساس وجود علاقة مباشرة بين نوع المقولة المُهيمنة عالميّاً ونوع الفكر المُتقدّم في ساحة تجديد الفكر الدينيّ، لأنّه أقدَم على تجديد الفكر الدينيّ؛ بتأثيرٍ من نظريّة المعرفة الجديدة والنظرة المعاصرة إلى الإنسان. وأمّا من وجهة نظر إيديولوجيّة، فتوافقاً مع الفكر المُهيمن عالميّاً، كان خاضعاً لهيمنة وتأثير الفكر القوميّ من شهريور سنة 1320 إلى أواسط الأربعينات شمسية، وخضع في تلك الحقبة حتى سنة 1364 لتأثير الماركسيّة في فهمه الجديد للنصّ الدينيّ، ولا نبالغ إذا قلنا أن بروزه على الساحة في تلك المرحلة كان بسبب اهتمامه بهذه الإيديولوجيّات. كما ونظراً لتبدّل ظروف الفكر المُهيمن عالميّاً خضع بعد سنة 1364 لتأثير الليبراليّة التي دفعته ليُعيد النظر في فكره الدينيّ مرّة أُخرى. ولكن ما هو المهمّ هو ما سوف نبيّنه من أنّ بروز شخصيّة «بازرگان» كمفكّر على درجة من الأهميّة من بين مجدّدي الفكر الدينيّ، كان خاضعاً لمدى توافقه مع الفكر المُهيمن عالميّاً. يتطلب المزيد من التوضيح.

إنّ النشاط الفكري لـ«بازرگان» في المجال المعرفيّ، الإنسانيّ والإيديولوجيّ، يُمكن تقسيمه إلى قسمين. الأول يرتبط بنظرة «بازرگان»

إلى الغرب والثاني يرتبط بنظرته إلى دور الدين[1]، وتبعاً لذلك دور الفهم الذي يُمكن الوصول إليه عن الدين. ويبدو أنّ رُباطاً وثيقاً يحكم العلاقة بين هذين القسمين، بنحو يكون لأيّ عمليّة تبدّل في القسم الأول تأثيراً على القسم الثاني. أي متى تغيّرت نظرة «بازرگان» إلى الغرب أدّى ذلك إلى حدوث تغيير في المعرفة الدينيّة التي يحملها.

ونظراً لما بين القسمين المذكورين أعلاه من علاقة وارتباط، ولِما طرأ في حياة «بازرگان» من تبدّل في نظرته للغرب ضمن محطات ثلاث أساسيّة، نشهد حدوث تغيّر ثُلاثي أساسيّ في معرفته الدينيّة. وإذا أردنا استخدام لغة هذا البحث فنقول التالي: نظراً للمُتغيّرات التي جرت عالميّا بعد الحرب العالميّة الثانية على مستوى الفكر، كان المُشاهد هو تقدّم الاتّجاه القوميّ أولاً، ثمّ الماركسيّ ثانياً في المرحلة التي تلت الحرب مباشرة، وأمّا بعد سنة 1985 فنشهد تقدّماً في الاتّجاه الليبراليّ. وقد عاش «بازرگان» هذه المُتغيّرات، ونظراً لتبدّل نظرته فيما يتعلّق بالنظام الفكريّ الأمثل عالميّاً، تغيّرت نظريّته في المعرفة الدينيّة. ولذا يُمكننا تقسيم عمليّة تجديد الفكر الدينيّ عند «بازرگان» تبعاً للتقسيم الذي انقسمت إليه مُتغيّرات الفكر العالميّ إلى ثلاث مراحل: التجديد المتوافق مع الاتّجاه القوميّ، التجديد المتوافق مع الماركسيّة، والتجديد المتوافق مع الليبراليّة. وسوف نذكر نماذج لكل مرحلة من هذه المراحل.

أمّا في المرحلة الأولى فقد عاش «بازرگان» سنوات الحرب العالميّة الثانية إلى أواسط الستّينات ميلاديّة. وفي هذه السنوات كان الفكر القوميّ هو الأشدّ تأثيراً يليه الفكر الماركسيّ. ونظراً لما كانت تملكه الحركات

---

(1) سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، ص121.

الوطنيّة واليساريّة من قوّة على مستوى العالم، وما تملكه من حضور بين المفكّرين الإيرانيين، فقد وقع «بازرگان» تحت تأثير القوّة الجاذبة لهذه الحركات من جهة وللأُسس الدينيّة الإسلاميّة التي كان يُؤمن بها من جهة، أُخرى. فقد شاهد كيف تجذب هذه الحركات مُختلف الطاقات ناحيتها مع وضعها للدين على الهامش، فيما لم يُشاهد في الإسلام جاذبيّة إلى هذا الحدّ، مع أنّه كان يرى أنّ الدين يملك القدرة على الاستجابة لمُتطلّبات الحياة الإنسانيّة كافة مهما تبدّل الزمان والمكان، ولكنّه كان يرى في الوقت نفسه أنّ الدين الموجود لا يفي بالاستجابة لكل هذه المُتطلّبات. هذا الأمر هو الذي دفعه إلى الاتّجاه ناحية إعادة قراءة النصّ الدينيّ طلباً للجواب عن السؤال التالي: ما هو دور الدين في ظلّ الظروف القائمة؟ وما هو نوع العلاقة التي تربطه بالإيديولوجيّات الموجودة؟

والأمر المهم هنا هو أنّ ما توصّل إليه «بازرگان» من فهم جديد للنص الدينيّ كان بتأثيرٍ من الإيديولوجيا المُهيمنة على الساحة الفكريّة في ذلك العصر؛ لكن هذا لا يعني الالتقاط لأنّه لم يقم بإلباس الفكر غير الدينيّ لباساً دينيّاً. بل المراد قوله هو أنّ المُعطيات الإيديولوجيّة الجديدة كانت تدفع «بازرگان» للوصول إلى معانٍ جديدة للنصّ الدينيّ، ولأنّ الأفكار المُتداولة لدى الحركات الوطنيّة واليساريّة كانت تُنادي بالحياة العادلة؛ كان هو يستنتج من النصّ الدينيّ الدعوة إلى الحياة العادلة إضافة إلى الحياة الآخرة. ولذا فإنّ دور الدين لديه كان تأمين الحياة الدنيا والآخرة للبشريّة.

ومن الواضح سعي «بازرگان»، للتوفيق بين الدين والعلوم الجديدة على المستوى المعرفيّ وأيضاً على مستوى البحث الإيديولوجيّ، بفعل

تفوّق القوميّة والماركسيّة بين التعاليم الدينيّة والفكر القوميّ. والذي يشهد لهذا الأمر ملاحظة مؤلّفاته في هذه المرحلة الزمانيّة (1320 إلى أواسط 1340 هـ. ش) ككتاب مطهرّات در إسلام (1322 هـ. ش)، راه طي شده (1326 هـ. ش)، سرچشمه استقلال (1327 هـ. ش)، سر عقب آفتادكي ملل مسلمان (1329 هـ. ش)، آثار عظيم اجتماعي (1329 هـ. ش)، احتياج روز (1336 هـ. ش)، عشق وپرستش (1335) و مسلمان اجتماعي وجهاني (1338 هـ. ش) يضاف إلى ذلك طريقته في العمل السياسيّ[1]. ونظراً لأهميّة التعرّف على الميول الوطنية لبازرگان في هذه المرحلة (أي منذ 1320 إلى أواسط 1340 هـ.ش) في إثبات الفرضية التي قام عليها البحث، نسعى لتسليط مزيد من الضوء على هذا الأمر.

لقد كان «بازرگان» في العشرينات (1320)، الثلاثينات (1330) والأربعينات (1340) من التاريخ الشمسي، من الشخصيّات الوطنيّة المعروفة. فقد أدّى قسطاً مهمّاً من النشاط في العديد من المجالات كتعاونه مع حكومة «مصدّق»، مشاركته الفاعلة في نهضة تأميم النفط وإخراج المستعمر البريطانيّ، حضوره المؤثّر في الجبهة الوطنيّة وحركة المقاومة الوطنيّة، تحمّله للسجن ولعبه لدور أساسي في قيام حركة الحريّة[2]. ولكن قيام شخصيّة مثله بهذا النشاط يتوقف على امتلاكها لأساس نظريّ يُمهّد لذلك؛ لأنّ الفكر القوميّ في بداية تكوّنه وكما أشرنا سابقاً، كان في الاتّجاه المقابل للإسلام. ولذا نجد أنه ومن خلال تقديمه

(1) سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، ص124.

(2) المصدر نفسه، ص124.

لفهم جديد للمفاهيم الدينيّة، سعى لإضفاء بُعدٍ دينيّ على الحركات القوميّة، ولم يكتف من خلال ذلك بنفي التعارض القائم بين الإيمان الدينيّ والقوميّة، بل كان يرى أنّ الحركات القوميّة مع توافر بعض الشروط الخاصّة، هي ممّا أوصى به الدين. ويحكي عن ذلك في كتابه «بازيابي أرزشها»[1] يقول:

«الاعتراف بالشعوب والقوميّات والممالك، وتأصيل العلاقات والمواريث والعهود بين الفرد الإنسانيّ والمحيط والناس وعالم الوجود بشكل عام، وعلى قدر مراتبهم، هو أمرٌ مسلّم به من وجهة نظر علميّة وفلسفيّة واجتماعيّة وإنسانيّة، كما تُثبته التجربة التاريخيّة والاجتماعيّة، وكذلك هو أمرٌ ثابت من وجهة نظر القرآن والسنّة الدينيّة الإسلاميّة وفي سائر الأديان التوحيديّة.

فالقرآن وفي الآية الثالثة عشرة من سورة الحُجرات، يُقسّم الناس إلى أقسام اجتماعيّة من شعوب وقبائل، ويرى ذلك ممّا جعله الله وأراده، فهو يعترف بالشعوب ويرى أنّ هذا الفصل والتمييز بينها وسيلة لتتعارف فيما بينها وتُقيم علاقات حسنة بينها دون التفاخر والتفاضل»[2].

وبعد أن يذكر «بازرگان» أنّ الآية الثالثة عشرة من سورة الحُجرات

(1) نُشر هذا الكتاب أواخر حياة «بازرگان»، ولكن الذي يبدو أنّ ما أُدرج فيه تحت عنوان «ملي گرائي قرآن» (النزعة الوطنيّة في القرآن) وذلك في المجلّد الثالث من هذا الكتاب، هو عصارة أو نوع من التطوّر الفكري الذي يُضفي على النشاط الوطني «لبازرگان» في مختلف المراحل مشروعيّة دينيّة. كما نشهد هذه الفكرة في كتاب (بعثت وإيديولوژي)، ص 378 ـ 383.

(2) «بازرگان»، بازيابي أرزشها، ص 392 ـ 393 ونصّ الآية هو التالي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

تُشكّل اعترافاً بتقسيم الناس إلى شعوب مختلفة، يسعى لبيان أهميّة اهتمام كلّ فردٍ بشعبه وقومه استناداً إلى آيات من القرآن الكريم فيقول:

«نجد في كافّة سور هود، الأعراف، يونس، المؤمنون وغيرها ممّا أُشير فيها إلى دعوة الأنبياء السابقين، وكيفيّة تعاملهم مع الأُمم السابقة، حديثاً عن القوم، القرية والأهل وعن القبيلة والأمّة. ورسالة هؤلاء الأنبياء هي رسالة هداية قومهم وتربيتهم. حتى أنّ موسى وهو من أولي العزم عندما خاطبه وكلّفه بالدعوة مع أخيه هارون ﴿إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ يُبيّن له أنّه أُرسل لنجاة قومه من فرعون ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾[1]. فإنّ الاهتمام بالدفاع أو بنجاة وخدمة الإنسان لقومه، فضلاً عن عدم كونه من الشرك بالله هو من الأهميّة بنحو صدر الأمر الإلهيّ به. وأمّا في ما يرتبط بالجماعة الأصغر من القوم والأخصّ بحسب علم الاجتماع فنجد أنّ إبراهيم كان قلقاً على ذريّته بعد أن هاجر بهم وأسكنهم في ذلك المكان حيث سأل الله عزّ وجلّ أن يجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم...

وكذلك الحال في دفاع الإنسان عن بيته وأرضه، أو بنظرة أوسع دفاع الإنسان عن وطنه وبلده، فهو مضافاً إلى عدم كونه أمراً مرفوضاً أو معصية في الشرع، والدّين جعله القرآن الكريم السبب الوحيد المُوجب للجهاد والقتال، سواء ما ورد في سورة البقرة على لسان بني إسرائيل من قوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا﴾[2] أو ما ورد في سورة المُمتحنة حيث يأمرهم ويطلب منهم

(1) سورة طه: الآية 47.

(2) سورة البقرة: الآية 226.

التعامل بالقسط مع الكفّار الذين لم يُخرجوهم من بيوتهم وقتال أُولئك الذين قاتلوهم[1]»[2].

ويذكر ضمن حديثه هذا أيضاً أنّ في القرآن إشاراتٍ كثيرة إلى أهل القرية والبلد، وهي عبارة عن أنواع من المجتمع توازي الشعب، ودعوة الأنبياء كانت موجّهة لهؤلاء، كما أنّ عذاب الله عزّ وجلّ ورحمته كانا يُصبّان عليهم. ويرى أنّ القرآن يعترف بهذه التقسيمات التي ينقسم إليها المُجتمع، ويراها طرفاً مستقلاً، ويرى للبلد والوطن والشعب شخصيّة مستقلّة وتقع على عاتقهم مسؤوليّة مُشتركة[3].

وبهذا يظهر لنا أنّ «بازرگان» ومن خلال هذا الفهم الذي يُقدّمه للنصّ الدينيّ، لا يرى تعارضاً بين تعاليم الإسلام وبين القوميّة، وعلى أساس ذلك يُبدي اهتمامه وسعيه ليكون له دورٌ فاعلٌ في الحركات الوطنيّة، ونظراً لكون المرحلة المُمتدّة من سنة 1320 إلى أواسط الأربعينات من التاريخ الشمسي كانت مرحلة بروز وتقدّم الفكر القوميّ، فقد أصبح هو من أبرز الشخصيّات في محفل المُستنيرين الدّينيين، وطبقاً لما تفترضه هذه الدراسة من رأي فإنّ شهرته ترجع إلى ميله ناحية الفكر ذي النزعة القوميّة واعتباره إيّاه فكراً مُهيمناً على عمليّة التجديد. ومتى قُمنا بمقايسة ذلك مع الظروف المُحيطة عالميّاً سوف نجد أنّ السبب في هيمنتها يرتبط بمدى توافقها مع الفكر المُهيمن عالميّاً؛ ولمّا كانت الغلبة

---

(1) سورة الممتحنة: 8 ونصّ الآية: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

(2) «بازرگان»، بازيابي أرزشها، ص 393 ـ 394.

(3) المصدر نفسه.

للفكر القوميّ على مستوى عالميّ نجد بروز هذا الفكر فليس والقوميين الدينيين على غيرهم؛ أما في ما يرتبط بشهرة «بازرگان» فليس لدينا اطمئنان كافٍ حول سبب ذلك؛ لأنّ لعقائده ذات النزعة العلميّة، مُناداته بالحريّة ونزعته اليساريّة دوراً في شهرته تلك أيضاً، ولكن بإمكاننا القول بأنّ أبرز الشخصيّات المُستنيرة دينياً في تلك المرحلة كانت تحمل وجهة قوميّة.

وقبل أن نختم الحديث عن هذه الجهة من البحث، لا بدّ لنا من الإشارة إلى شيء، وإن كان بديهياً، وهو أنّ ما أراده «بازرگان» من القوميّة هي تلك التي لا تتنافى مع الإسلام، بل التي دعا إليها الإسلام. وكما اتّضح مما تقدّم فإنّ ذلك يتمثّل بالقوميّة التي تعني الاعتراف بالشعوب والسعي في سبيل رقيّها. وأمّا المعنى الآخر للقوميّة وهي تلك المتشدّدة والتي تعني عبادة الوطن، الشعب والأجداد واعتبارهم فوق كلّ حقّ وأعلى من كلّ قيمة، فيرى أنّه من الشرك وأنّه ناشئ من الجهل والغرور والنقص[1].

وبالدخول إلى المرحلة الثانية من التحوّل الفكريّ الذي عاشه «بازرگان»، نجد أنها تمتدّ من أواسط الأربعينات (1340) إلى أواسط الستّينات (1360) من التاريخ الشمسيّ، ففي هذه المرحلة كانت الماركسيّة هي المتقدّمة على الساحة العالميّة (من أواسط الستّينات إلى أواسط الثمانينات ميلاديّة) وشهدت إيران تطوّر الحركات ذات النزعة اليساريّة. وسعياً منه لحفظ جاذبيّة الفكر الدينيّ يتّجه «بازرگان» للتأمل ثانية في النصّ الدينيّ. وهو يحمل معه الآن أسئلة مختلفة، منها: هل ما

---

(1) بازرگان، بازيابي أرزشها، ص391.

تبشّر به الماركسيّة نجده في الإسلام أيضاً أو لا؟ والإجابة عن هذا السؤال تطلّبت منه أن يدرس الماركسيّة أيضاً. وهو يصل بعد الدراسة والتفكير إلى توجيه نقده للفكر الماركسيّ حول العالم القائم والعالم المنشود ومن جهة أُخرى يسعى لبيان وجهة نظر الإسلام عن العالم القائم وحول العالم المنشود، ويرى أنّ هذه الرؤية الإسلامية هي أفضل من الرؤية الماركسيّة.

لا بدّ وأن نُلفت النظر هنا إلى أنّ الطريقة التي يعتمدها «بازرگان» في مواجهة الماركسيّة تختلف عن الطريقة التي اعتمدها في مواجهة القوميّة، أو كما سوف يأتي في مواجهة الليبراليّة. فهو لا يرى في أيّ تفسير من التفاسير المقدّمة حول الماركسيّة تفسيراً قد يتوافق مع الدّين؛ لأنّ الماركسيّة هي أيديولوجيا ضدّ الدّين، وأمّا في ما يرجع إلى القوميّة أو الليبراليّة، فإنّ نوعاً منها من المُمكن النظر إليه على أساس أنّه يتوافق مع الدين. ولذا يسعى في مواجهته للماركسيّة إلى رفض هذه الإيديولوجيا وتقديم الإسلام عليها. وخلافاً للقوميّة والليبراليّة فإنّ القراءة التي يُقدّمها لهذين الاتّجاهين لا تتنافى مع الدّين؛ ولذا يجد تناغماً بين القوميّة والليبراليّة بمعناها الصحيح وبين الإسلام.

ومن هنا، يمكن القول إنَّ انتشار الماركسيّة ونفوذها داخل القوى السياسيّة وميل هذه القوى نحوها، دفعاً بـ«بازرگان» ليُعيد النظر في النصوص الدينيّة كي يبحث عن مزايا الماركسيّة فيها، وما إذا كانت هذه النصوص تحتويها أو لا، وأدّى به النظر إلى انتزاع بعض المفاهيم اليساريّة من هذه النصوص. وهذه المعاني اليساريّة مع سائر النظريّات التي كان يحتاج إليها، شكّلت المرحلة الثانية من حياته.

ولعلّ أهمّ تحوّل جذريّ سهّل لـ«بازرگان» الوصول إلى هذه المفاهيم الجديدة يرتبط بما يتوقّعه من دور للدّين. وكما لاحظنا في المرحلة الأولى فإنه، ونظراً لضعف حضور الماركسيّة وتأثيرها، تبنّى مقولة أنّ للدّين دوراً في بناء هذه الحياة الدنيا (إلى جانب الآخرة) أيضاً ضعيفاً. ولكنّه في هذه المرحلة، وبفعل ما كانت تتمتّع به الماركسيّة من حضور، لا سيّما لجهة فكرة تقديمها لنظام دنيويّ جديد يتّجه، في مفاهيمه اليساريّة التي يستخرجها من النصّ الدينيّ إلى أنّ الإسلام يتبنّى في إيديولوجيّته بناء حياة سعيدة للإنسان في هذه الدنيا، بل إنّ نظرة الإسلام لهذه الحياة هي أفضل من نظرة سائر الإيديولوجيّات. وأفضل كتاب له في هذا المجال هو (بعثت وإيديولوجي) والذي كتبه سنة 1345[1].

وضمن دفاعه في الكتاب المذكور عن هذه الدعوى، يقوم «بازرگان» ببيان موادّ وأُسس الإيديولوجيا الإسلاميّة في هذا المجال. ويحدّد تفسيره للنصّ الدينيّ من خلال الرجوع إلى القرآن، سنّة النبي وروايات الأئمة والاستدلال العقليّ، فيرسم موقف الدّين من مختلف الموضوعات كالحريّة، الدولة، المساواة والعدالة، الشورى، السلام والحرب والاقتصاد. وسوف نتعرّض هنا بالبحث بشكلٍ مختصر عن رؤيته للاقتصاد الإسلاميّ، وإنّما اخترنا هذا النموذج لأنّ الموضوع الاقتصاديّ كان يحتل حيّزاً مهمّاً من تفكير المفكّرين نظراً لكون الماركسيّة هي الاتّجاه الأكثر هيمنة في المرحلة المُمتدّة من أواسط الأربعينات (1340) إلى أواسط الستّينات (1360)، وهذا الأمر كان له تأثيره على نظرته للاقتصاد

(1) سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، ص 124 ـ 125.

الإسلاميّ. ويقدّم «بازرگان» آراءه في هذا المجال في صفحات هذا الكتاب ضمن قسمين. الأول يحدّد فيه نظرة الإسلام للمال والاقتصاد، والثاني يحدّد فيه القوانين التي أقرّها الإسلام في هذا المجال.

أمّا في القسم الأول، فيرى أنّ الإسلام يؤمن بضرورة الاستفادة من المال، ويحدّد موارد ذلك من جهة، كما يحدّد الآثار السيّئة والمفاسد المترتّبة على تكديس الثروة. فمن جهة يرى «بازرگان» أنّ الحديث النبويّ: «من لا معاش له لا معاد له» يُشكّل بياناً لأهميّة المال والمعاش، ومن جهة أخرى يرى: «أنّ القرآن ينظر إلى ازدياد النعمة وتكاثر الأموال على أنّه يُشكّل سبباً لطغيان صاحب المال وسبباً للظلّم في هذه الدنيا، ولذا لا يُشكّل المال هدفاً، بل إنّ هذه الدنيا هي ذات قيمة متى اقترنت بالإيمان، ومتى كانت وسيلة لرقيّ الإنسان وقربه من الله»[1].

وأمّا القسم الثاني، وهو الذي يرتبط بالقوانين التي وضعها الإسلام لإدارة المال والاقتصاد، فيتعرّض فيه «بازرگان» لأصل الاستخلاف، أصل الكسب والإنتاج، أصل لا ضرر ولا ضرار، حقوق العامل، الإنفاق والحقوق الواجبة، وأخيراً صلاحيات الدولة الإسلامية. وطبقاً لأصل الاستخلاف؛ فإنّ المُلك كلّه لله (عزّ وجلّ)، والإنسان خليفة الله والمُؤتمن من قبله عليها. فحيث يرى الإسلام: «أنّ الأرض التي هي سببٌ رئيسيّ للإنتاج وهي أساس كلّ صناعة وتجارة، وديعة إلهية، فإنّ مُلكيّة الأفراد لها، مُضافاً إلى كونها بنحو الأمانة هي مؤقّتة، فهي بنحو الإجارة، أي أنّها تتوقف على العمل والإحياء والانتفاع منها»[2].

(1) بازرگان، بعثت وإيديولوژى، ص 360 ـ 364.

(2) المصدر نفسه، ص 364 ـ 365.

وأمّا في ما يتعلّق بالأصل التالي، أي أصل الكسب والإنتاج، فيرى «بازرگان» أنّ القرآن يعتبر أنّ: «نصيب كلّ شخص بمقدار ما يُؤدّيه من عمل». ويعتبر أنّ الآية الكريمة ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[1] تدلّ على ذلك. حكّمنا هذه القاعدة العامة (وهي تشمل بحسب ظاهرها الدنيا والآخرة) في ما يتعلّق بالملكيّة والاقتصاد، فإنّ ضرورة مراعاة أصل العمل والإنتاج في الاقتصاد سوف تكون واضحةً جداً. فطبقاً لرأي الإسلام لا بدّ وأن يكون المرجع في الدخل مقدار العمل والإنتاج؛ ولذا حرّم بعض الظواهر كالربا. «تقوم إيديولوجيا الإسلام... على أنّ الدخل الذي يصل عن غير طريق الكسب هو أمرٌ غير مشروع، وعلى رفض رأس المال الذي يتمّ جمعه عن غير طريق الكسب الحلال. بل يحذّر من الأضرار التي تترتّب على جمع الثروة ورأس المال لا سيّما متى وصل إلى حدّ التفاخر والتكاثر والتعدّي. ويسعى من خلال اعتماد طرق تربويّة مُختلفة ووضع بعض القوانين، للحيلولة دون جمع المال عن غير طريقه المشروع وعن تكديس الأموال ورفع الأمور التي قد تُفرض على العامل، كما يسعى لجعل ذلك بحدّ الاعتدال». ويُضيف «بازرگان» أنّ وجود رأس المال مع مراعاة هذه الحدود والقيود أمرٌ لا ترفضه الإيديولوجيا الإسلاميّة. كما نشهد بقاء الرأسماليّة واستثمار رؤوس الأموال في الدول الشيوعيّة، غاية الأمر أنّها قامت بنقلها من الفرد إلى الدولة، وذلك لأنّه مع عدم وجود رؤوس الأموال لا يمكن القيام بأيّ نشاط عمراني، إصلاحي، علميّ وترفيهيّ[2].

---

(1) سورة النجم: الآية 39.

(2) بازرگان، بعثت وإيديولوژى، ص 366 ـ 369.

وفي ما يرتبط بالأصل الآخر، أي أصل لا ضرر ولا ضرار، يرى «بازرگان» أنّه من الأصول المهمّة في الفقه الشيعيّ والسنيّ. وطبقا له (لا يسمح الإسلام بأنّ يكون انتفاع المالك من مُلكه موجباً للضرر على الآخرين. فهنا على الإمام أو الدولة الإسلاميّة أن تقوم لتدارك الحقوق بخلع يد المالك). ويُضيف بأنّه طبقاً لهذا الأصل «فإنّ من المسموح به، بل من الواجب تأميم أو جعل صناعة من الصناعات أو تجارة ما وقفاً عاماً متى كان المُجتمع بحاجة إليه ورأى أهل الصلاح أنّه مع فرض خصخصته يترتّب عليه ضرر على المجتمع»[1].

وأمّا الأمر الآخر الذي يشير إليه «بازرگان» فهو حقوق العامل، ويرى أنّه وطبقاً للروايات لا بدّ وأن تكون الأُجرة المُعطاة للعامل بحدّ يكفيه في تأمين حاجيّاته. وهو يذكر في هذا المجال أنّه لم يكن في عصر النبي أو الخلفاء الراشدين طبقة خاصّة تُسمّى بالعمّال بل كان المسلمون «يتعاونون فيما بينهم بروح الأخوّة أو يعتمدون على العبيد في ذلك، فعندما ننظر إلى طبقة العبيد، الذين كان يُنظر إليهم على أنّهم مملوكون للناس ولا حقّ لهم في أيّ شيء... نرى أنّ الإسلام أوصى بحسن معاملتهم إلى حدّ التعامل معهم في مأكلهم وملبسهم كما يتمّ التعامل مع الأبناء، ومنه يُعرف كيف ينبغي أن يتمّ التعامل مع طبقة العمّال ومستوى ما ينبغي أن يُقدّم لهم من حقوق وما يتمتّعون به من خدمات اجتماعيّة»[2].

ثم يتعرّض «بازرگان» لموضوع الإنفاق والحقوق الواجبة، فيرى أنّ

---

(1) بازرگان، بعثت وإيديولوژى، ص 371 ـ 372.

(2) المصدر نفسه.

القرآن أكّد كثيراً على إنفاق المال في سبيل الله، والتعاون في القضايا العامة، وفرض بعض القوانين كالخُمس، الزكاة، الصدقة، الإحسان وغير ذلك لأجل الحدّ من الاختلاف في البُعد الاقتصاديّ بين مُختلف طبقات المجتمع[1].

وأمّا النقطة الأخيرة التي يتحدّث عنها «بازرگان» في ما يرجع إلى القوانين الحاكمة على الاقتصاد الإسلاميّ، فتتعلّق بصلاحيّات الدولة الإسلاميّة. وهنا يرى أنّ: «للعادل العالم الذي اختاره الناس والذي يُطلق عليه في اصطلاح الشرع اسم الإمام، وللجهاز القضائيّ والتنفيذيّ المتعلّق به والمكوّن للدولة الإسلاميّة، صلاحيّات واسعة لأنّه منصوب من قبل الله (المالك الحقيقيّ لكلّ شيء)، فله الأخذ والعطاء ووضع الضرائب والخراج وتعيين الحقوق والحدود»[2].

وكما يظهر، فإنّ التفسير المذكور أعلاه للمفاهيم الدينيّة تتجلّى فيه وبوضوح النزعة اليساريّة، ويعود الأمر في ذلك، وكما ذكرنا سابقاً، إلى الفكر المُهيمن في تلك المرحلة، أي من أواسط الأربعينات (1340) وإلى أواسط الستّينات (1360) من التاريخ الشمسيّ. وليس صدفة أن يختار شخص كـ«بازرگان» مثل هذه التفاسير والتي تقع في الجهة المقابلة للميول الديمقراطيّة في هذه المرحلة.

وختاماً نشير إلى أنّه رغم هذا الفهم الجديد الذي قدّمه للنصّ الدينيّ في هذه المرحلة (من أواسط الأربعينات وإلى أواسط الستّينات شمسيّة)،

---

(1) بازرگان، بعثت وإيديولوژى، ص 373 ـ 374.

(2) المصدر نفسه، ص375.

والذي ينحو فيه نحو الاتّجاه اليساريّ، لم يحتفظ «بازرگان» بالمكانة التي كانت له في المرحلة السابقة (من شهريور 1320 وإلى سنة 1340)، حيث كان من أبرز الشخصيّات الفكريّة من بين المُستنيرين الدينّيين، وذلك لأنّ مفكّراً آخر في هذا المجال خطف الأضواء، هو «علي شريعتي» الذي سوف نتعرّض لمعالم فكره لاحقاً.

ولكن بعد أواسط الثمانينات ميلاديّة (1985)، شهدت ساحة الفكر العالميّ مُتغيّرات جذريّة، فقد بدأت مرحلة جديدة من تاريخ المُتغيّرات العالميّة، حيث سقطت الماركسيّة وعادت الحياة من جديد إلى الليبراليّة التي احتلت المكانة الأولى، وإلى القوميّة. ودراسة حقيقة هذه المُتغيّرات ومقدار تأثيرها على المكانة الاجتماعيّة لمختلف المقولات المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ من الأمور التي سوف نعالجها في القسم الرابع من هذا الكتاب، ولكن نظراً لكون «بازرگان» ممن عاش هذه التجربة الأخيرة لا نجد بأساً بالتعرّض لهذه المرحلة لئلّا نقطع البحث عند هذه النقطة في ما يرتبط بالمُتغيّرات الفكريّة لديه.

إنّ دراسة مواقف «بازرگان» في هذه المرحلة الجديدة (المرحلة التي تلت أواسط الثمانينات 1985 ميلاديّة)، يشهد لوجود ارتباط يحمل دلالات بين هذه المواقف وبين المُتغيّرات العالميّة. فقد بدأت المرحلة الثالثة من التحوّل الفكريّ لديه مع بداية المُتغيّرات الجديدة في العالم.

وتقارن هذه المرحلة الفكريّة مع التغيير الذي أحاط بالفكر العالميّ، وتبعاً لذلك بالمُحيط الفكريّ في إيران. ففي ظلّ هذه المرحلة شهدنا تقدّم الليبراليّة على غيرها فكان لها حضورها البارز، وكما هو معروف فإنّ نظرة الاتّجاه الليبراليّ إلى دور الدين والعلم في حياة الإنسان تتّجه

ناحية جعل الدّين ضمن الدائرة الخاصة والشخصانيّة في الحياة الإنسانيّة وأمّا إدارة الحياة الاجتماعيّة الإنسانيّة، فتُوكِله إلى العلم والعقل.

إنّ انتشار الليبراليّة ونموّ الميول الليبراليّة، وضعف التفاسير الإيديولوجيّة الدينيّة، ولّدت العديد من الأسئلة لدى «بازرگان» حولها. فهل هذه التفاسير المذكورة تتمتّع بالصحة واقعاً؟ وهل يتمكّن الدين من بناء الإنسان أكثر من سائر الإيديولوجيّات الأُخرى؟ وهل يتضمّن مثل هذا المضمون أو أنّ وظيفته توجيه علاقة الإنسان بربه ودعوة الإنسان لله عزّ وجلّ وللاهتمام بشأن الآخرة؟

يبدو لنا أنّ «بازرگان» واجه بشعور منه أو بدون شعور سؤالاً مهمّاً وهو: هل يملك الدين برنامجاً لإدارة الحياة الإنسانيّة بنحو يقع التعارض بينه وبين الليبراليّة أو لا؟ وذلك لأنّ الدّين إذا كان لا يملك مثل هذا البرنامج فمن المُمكن إيكال أمر إدارة الشأن الدنيويّ للإيديولوجيّات الدنيويّة من دون أن يخدش ذلك بالإيمان الدينيّ. وبعبارة أُخرى: مع افتراض خلوّ الدين من مثل هذا الأمر، فإنّ تعارضا لن يقع بين الإيمان الدينيّ وبين الاعتقاد بالليبراليّة، ولن يضطر من آمن بالليبراليّة إلى قطع علاقته بالدّين. ويُمكننا في ظلّ ذلك المحافظة على قوّة الفكر الدينيّ.

لقد توصّل «بازرگان» خلال سعيه للإجابة عن هذا السؤال إلى فهم جديد للنصّ الدينيّ يضعه في مرحلة تغيير جذريّ أمام فهمه السابق. وبعبارة أُخرى، يصل في هذه المرحلة، وخلافاً للمراحل السابقة، إلى معانٍ جديدة للنصّ الدينيّ تتوافق مع الأفكار الليبراليّة.

ولعلّ أول تمظهُر لهذه المعاني الجديدة في كلامه كان في سنة 1364 هـ. ش (1985 ميلاديّة)، وهذه السنة هي نقطة بداية المُتغيّرات الجديدة في

سوق الفكر العالميّة. لأنّ هذه السنة هي تاريخ بدء الإصلاحات في الاتحاد السوفياتيّ، الذي شكّل ثغرة في الماركسيّة بدأت تتّسع شيئاً فشيئاً. وفي ظلّ هذا الظرف، وضمن محاضرة له بمناسبة البعثة النبويّة تحت عنوان (ناگفته هاي بعثت) (المسكوت عنه في البعثة)، يقول «بازرگان»:

«الدولة أو إدارة المجتمع لم تكن مشمولة لآية البعثة أو رسالة البعثة ـ والتي هي تلاوة الكتاب والتزكية وتعليم الكتاب والحكمة[1] ـ ولا يبدو لنا أنّها كانت جُزءاً من رسالة الأنبياء ووظيفة رُسل الله»[2].

وهذا الكلام يشهد على تبدّل نظرته للدين. فقد كان يدّعي قبل هذا التاريخ أنّ الدّين هو الإيديولوجيا الأمثل لإقامة الدّولة وإدارة الحياة، ولكنّه بكلامه هذا يُخرجه من هذه الساحة ويجعل الغاية التي يرجوها الدّين هي الله عزّ وجلّ والحياة الآخرة.

وفي بهمن من سنة 1371 قام «بازرگان»، وفي محاضرة له حملت عنوان: (آخرت وخدا تنها هدف بعثة أنبيا) ـ الله والآخرة هدفان وحيدان لبعثة الأنبياء ـ[3] بتوضيح الفكر الجديد الذي يتبنّاه. وتحكي مواقفه الجديدة هذه عن ميله الفكريّ الجديد و«أنّ مسألة الدّين إن كانت هي

---

(1) ونصّ الآية هو التالي: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾.

(2) آخرت وخدا هدف بعثت أنبيا، ص 1، نقلا عن: «سروش، عبد الكريم»، مدارا ومديريت، ص130.

(3) يذكر «الدكتور سروش» أنّ عنوان محاضرة «بازرگان» هو التالي: (آخرت وخدا تنها هدف بعثت أنبيا) الآخرة والله هدفان وحيدان لبعثة الأنبياء، ولكن بعد اعتراض بعض أصحابه عليه أبدله إلى التالي: (آخرت وخدا هدف بعثت أنبيا) أي الآخرة والله هدفان من بعثة الأنبياء. ولكنّ العنوان الأول ورد بتعابير مختلفة في النسخة الأخيرة. سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، ص129).

الفقه والقوانين الاجتماعية، وكنا نريد الدّين لأجل هذه القوانين فلا حاجة لنا في ظلّ هذا الفرض للدّين، لأنّنا في هذا الفرض نتمكّن بنحو من الأنحاء وبتوافق العقلاء، من وضع قوانين والعمل عليها كما فعل الآخرون ذلك ولم يقعوا في أيّ ضرر جراء ذلك»[1]. «لقد جاء رُسل الله لأجل تعليمنا أولاً أنّ هذا الكون لله، وأنّه ثمّة حياة بعد الموت، وأنّه لا بدّ لنا من التهيّؤ لتلك الحياة. ولكن حيث لا تنافي بين هذه الحياة وبين تلك الحياة، ففي طريقنا للتهيّؤ لتلك الحياة لنا أن ننال نصيبنا من هذه الحياة. ولكن هذا الأمر ليس بالذات بل بالتبع وبالعرض وهو من المسائل الفرعيّة في الأديان والرسالات التي جاء بها الرسل، بل الأصحّ أن يُقال إنّ العمل للآخرة لا يُوجب خللاً في هذه الحياة الدنيا. وأمّا مسألة السير بهذه الدنيا نحو الأفضل عن طريق آخر فهذا ممّا لا بدّ منه»[2].

ويبيّن «بازرگان» عُصارة ما توصّل إليه من فكر جديد بالتالي:

«إنّ ما تتناوله مجموع آيات وسور القرآن يدور بمعظمه حول مسألتين هما الله والآخرة. أمّا فيما يرتبط بالله فبالدعوة لعبادته والتحذير الشديد من عبادة غيره واتّباع غيره، وأمّا في ما يرتبط بالآخرة فبالإيمان بالقيامة والحياة الأُخرى. . .»[3].

يبدو من هذا الكلام كيف أنّ الرؤية التي يتبنّاها عن الدين ودوره تتوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً في السنوات التي تلت عام 1985. ولكن

---

(1) سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، ص 130 ـ 131.

(2) المصدر نفسه، ص 131 ـ 132.

(3) آخرت وخدا هدف بعثت أنبياء، ص21، نقلا عن «سروش، عبد الكريم»، مدارا ومديريت، ص134.

خلافاً للمراحل السابقة، ونظراً لكون «بازرگان» في أواخر عمره، لا نجد له مؤلّفات كثيرة توضع رؤيته الجديدة هذه (توفيّ سنة 1373 . ش ـ 1994 م). ولكن هذا المقدار الموجود يكفي لإثبات تلك الصلة بينه وبين الفكر المُهيمن عالميّاً. وعلى عكس سائر المفكّرين نجد أنّه لا يسير على نمط فكريّ واحد، بل تختلف ميوله الفكريّة باختلاف الميول الفكريّة للمُخاطبين بخطاب التجديد في الفكر الدينيّ.

وأخيراً لا بدّ من القول بأنّ أبرز مفكر مجدّد في هذه المرحلة غير المهندس «بازرگان» هو «عبد الكريم سروش»، فقد كان أسبق من غيره باتّباع فكر تجديديّ يتوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً، والبحث عن أعماله الفكريّة موكولٌ للقسم الرابع من هذا الكتاب. والآن متابعة منّا للبحث في هذا الفصل نستعرّض الشخصيّة الأخرى التي تُشكّل اختباراً لفرضيّة هذا البحث وهي الأعمال الفكريّة لـ«علي شريعتي».

2 ـ «علي شريعتي»، نموذج هيمنة التجديد المُنادي بالعدالة

تُعَدُّ الأعمال الفكريّة لـ«علي شريعتي» النموذج الأبرز للعلاقة التي تربط بين الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. لأنّنا وبكل سهولة، نستطيع أن نحدّد التوافق في القيم، الموضوعات والمضمون بين أفكاره وبين الفكر المُهيمن في ذلك العصر. فالمرحلة التي كان يبني فيها «علي شريعتي» منظومته الفكريّة هي المرحلة الثانية التي تلت الحرب العالميّة الثانية، أي المرحلة التي كانت فيها الماركسيّة هي النظام الفكري السبّاق في المحافل الفكريّة وأكثر النُظُم الفكريّة جذباً للأشخاص الذين يحملون ميلاً للتغيير في ظلّ الظروف الاجتماعيّة، ويبحثون عن أدوات إيديولوجيّة لذلك.

بدأ «علي شريعتي» نشاطه الفكريّ الأساسيّ في مجال التنظير في أواسط الأربعينات (هجري شمسي)، حيث كان الفكر الإيديولوجي اليساريّ لا يزال يُهيمن على العالم (1977). وفي هذه المرحلة القصيرة التي لا تتجاوز العشر سنين أصبح من أبرز الشخصيّات الفكريّة النشطة في مجال تجديد الفكر الدينيّ لدى المُستنيرين الدينيّين. وإذا اعتمدنا صحة الفرضيّة التي بنينا عليها هذه الدراسة فإنّه لا بدّ وأن يستلهم من النصّ الدينيّ أكثر المعاني يساريّة ليقدّمها بنحو يكون أشدّ تأثيراً على مخاطبيه.

إنّ تتبع مؤلّفات «شريعتي» تشهد على ذلك. فهو يبذل كلّ جُهده لأجل إحياء الأبعاد الإيديولوجيّة في الإسلام وليُظهر من هذه الإيديولوجيا الوجْهة والصبْغة اليساريّة. ومنظومته النظريّة كانت الأكثر انسجاماً وجاذبيّة بما امتازت به من غنى وعُمق. وإحياء هذه الإبعاد الإيديولوجيّة في الإسلام، وكما تقدّم عند الحديث عن «بازرگان»، انطلق من ضرورة القيام بمواجهة مُحكمة ومتكاملة الأبعاد مع الفكر الماركسيّ. فالماركسيّة في هذه المرحلة كانت إيديولوجيا مُنتجة وفاعلة تدّعي أنّها تحمل تفسيراً للظروف الاجتماعيّة القائمة، وتعد بإقامة المجتمع المنشود، وهذا الأمر جعلها تجذب كلّ من يُنادي بالعدالة والحريّة. ولكن هذه الإيديولوجيا لا تحمل نظرة إيجابيّة للدّين، بل كانت ترى الدين أفيون الشعوب، وتسعى لمحوه من صفحة ذهن قوى الثورة.

ونظراً لما كانت تملكه الماركسيّة اليساريّة من جاذبيّة من جهة، ولما كانت تضمره من عداء للدّين من جهة أُخرى، جعلت من المفكّرين

الدينيّين المُستنيرين في ظرف يدفعهم لاتخاذ موقف مختلف عن موقفهم في مرحلة سابقة في مواجهتهم لليبراليّة، وكذلك الحال في ما وقع بعد ذلك. فالليبراليّة كانت ترى مسألة التديّن حقّاً خاصّاً يرتبط بالإنسان نفسه، وهو من الحقوق التي لا بدّ من حفظها، ولذا كانت على توافق مع بعض القراءات الدينيّة (أي تلك القراءة التي ترى في الدين أمراً شخصياً). وأمّا الماركسيّة فلم تكن تتوافق مع أيّ نوع من القراءات الدينية، وكانت ترى في الدين أداة لدى الطبقة العُليا لاستغلال الطبقات السُفلى. ولذا خلافاً للمرحلة التي كانت الليبراليّة فيها هي المُهيمنة، حيث كانت القراءة الدينيّة الأبرز هي تلك التي تتوافق معها، نلحظ في المرحلة التي كانت الماركسيّة هي المُهيمنة بروزاً للقراءات التي كانت مستقلّة لا تخضع لتأثير هذه الإيديولوجية وتملك جاذبيّة مساوية أو أشد من جاذبيّتها. وهذا هو ما ميّز قراءة «شريعتي» للنصّ الدينيّ. أي أنّ قراءته كانت تُقدّم على أساس أنّها قراءة مستقلّة عن الماركسية، وتشير إلى الأزمة التي تعاني منها الماركسيّة. ولكن في الوقت نفسه كانت هذه الإيديولوجيا المتبنّاة منه ذات صبغة يساريّة، ومردُّ ذلك إلى دور الجو المُهيمن في الكشف عن المعاني الدينيّة.

وبعبارة أوضح، إنَّ تجديد الفكر الدينيّ عند «شريعتي» كان مديناً للمُحيط الفكريّ المُهيمن، سواء بلحاظ نشأته أم بلحاظ انتشاره في المجتمع. أمّا في ما يرجع إلى نشأة هذا الفكر فلا بدّ من القول أولاً بأنّ وجود الماركسيّة، واطلاع «شريعتي» على اللغة النظريّة لهذه الأيديولوجيا جعلاه يملك عُمقاً في تحليله للنصوص الدينيّة مكّنه من خلاله من الوصول إلى بعض المفاهيم والمعاني التي لم يتمكّن من سبقه من الوصول إليها. فهو كان يملك بعض الفرضيّات المساعدة على اكتشاف

بطونٍ جديدة من النصّ الدينيّ ممّا لم يكن يملكه غيره، وبعبارة أبسط كان يستمع إلى خطاب الخصم المُنافس، وكان ذلك ينبّهه إلى أنّ هذا الخطاب قد يكون موجوداً في النصّ الدينيّ ولكننا لم نصل إليه، وبعد رجوعه للنصّ الدينيّ تمكّن من اكتشاف بعض هذه المعاني. ثم إنّ المنظومة الفكريّة للمذهب الماركسيّ والعلاقة الموجودة بين أجزائه كانت تعين «شريعتي» على جعل ما يكتشفه من معانٍ من النصّ الدينيّ ضمن هذا السياق، وأن يقوم بربط بعضه ببعضه الآخر.

ومثال ذلك ما لاحظه من ارتباط في الماركسيّة بين الرؤية الكونية، فلسفة التاريخ، علم الاجتماع وغير ذلك. وهو بعد وصوله لفلسفة التاريخ في الإسلام، ونظراً لما كان قد اطّلع عليه من الفكر الماركسيّ، سعى إلى تحديد معالم فلسفة التاريخ هذه مشدّداً على أنه لا بد وأن يكون لها دور في المنظومة الفكريّة الإسلامية، وساعياً إلى البحث عن هذا الدور. أما ثالثاً فقد شكّل انجذاب الكثير من المتديّنين المجاهدين والمنادين بالعدالة إلى الإيديولوجيا الماركسيّة لا سيما في الجامعات، تهديداً جعل من «شريعتي» يشعر بالمسؤوليّة حيث لم يكن مثل هذا الشعور موجوداً في المرحلة السابقة. ولهذا سعى لتقديم فكر يمكن أن يكون رداً على هذه الإيديولوجيا وهذا الفكر أدّى به إلى أن يصل إلى نتائج لم يصل إليها غيره.

وأمّا في ما يرتبط بالرواج التي شهدته أفكار «شريعتي» فإنّ الأمر يعود إلى السبب المتقدّم أيضاً، فإنّ النتائج التي توصّل إليها كان لها رواجٌ على مستوى واسع، لأنّ الاتّجاهات اليساريّة كانت الأكثر رواجاً في ذلك الزمان. فقد وجد الكثير من المُتديّنين العاملين والمستنيرين ضالّتهم في أفكار «شريعتي»، حيث لم يكن بمقدورهم الاتّجاه ناحية

الماركسيّة لأنّها تفرض عليهم التخلّي عن معتقداتهم الدينيّة، كما لم يكن بمقدورهم تجاهل ما تدّعيه هذه الإيديولوجيا؛ لأنّها كانت تُنادي بالعدالة بنحو لم تدعُ له أي إيديولوجيا أُخرى. ولذا عندما كان «شريعتي» يقوم بنشر ما توصّل إليه من أفكار في ما يرجع إلى الإيديولوجيا الدينيّة، رأى هؤلاء إسلاماً مُختلفاً عن الإسلام الذي عرفوه. وشكّلت متابعتهم لهذا الإسلام الجديد سبباً للحفاظ على المُعتقدات الدينية ولقيام إيديولوجيا سياسيّة تملك نوعاً من الجاذبيّة وتلعب دوراً بحجم الدور الذي تلعبه الماركسيّة على الأقل. ولأجل تسليط الضوء على هذه القراءة الجديدة التي قدّمها «علي شريعتي» نتعرّض لمضمونها من خلال ذكر نماذج من المعاني الجديدة التي توصّل إليها من خلال رجوعه إلى النصّ الدينيّ.

إنّ أهمّ ما يُميّز نشاط «شريعتي» في مجال تجديد الفكر الدينيّ ممّا له أولوية، هو اتّساع دائرته ليكون عاماً. فمنظومته الفكريّة خلافاً لكثير من المفكّرين الدينيين وغير الدينيين، كانت مُنظّمة وتشتمل على مُخطط وإطار دقيق تسير عليه. وهذا المُخطط يعتمد على تحديد مُختلف أبعاد الإيديولوجيا الدينيّة. فقد توصّل إلى أنّ في الإسلام بُعداً إيديولوجياً، وأنّ هذا البُعد هو أهمّ أبعاد هذا الدين من دون أن يعني هذا أنّ الإسلام لا يحوي مضمونا غير المضمون الإيديولوجيّ[1].

وتقوم رؤية «شريعتي» على الاعتقاد بأنّ هذه الإيديولوجيا أفضل من غيرها من الإيديولوجيّات، ووجه تفضيلها هو أنّها تحمل فكرة الاعتقاد بوجود الله. وذلك لأنّ هذا الاعتقاد يجعل من التضحية والسعي الإنسانيين أمراً عقلانياً ويُضفي عليه عُمقاً. وأمّا سائر الإيديولوجيّات فلا

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي، ج1، ص 35 ـ 80.

تملك الإجابة عن بعض الأسئلة، منها السبب الذي يدفع الإنسان للتضحية بحياته في سبيل حياة غيره، وإنّما تتمسّك في سبيل ذلك ببعض المفاهيم الواهية. وهو يرى في وجود بعض المفاهيم كالغيب، والأخلاق، والحُبّ، والعبادة، والاستقامة، والثواب، والعقاب، والمعاد والخلود وسائر المضامين التي اختصّ بها الإسلام، سبباً لتكون الإيديولوجيا الإسلاميّة ذات بُعد واقعي ومنطقيّ؛ لأنّها تملك توجيهاً عقليّاً للقيم الأخلاقيّة وللإيثار والشهادة على أساس الرؤية الكونيّة الإلهيّة ـ الأخرويّة[1].

ولكنّ «شريعتي» كان يذكر مراراً وصراحة أنّ الإسلام الذي يملك هذه الإيديولوجيا هو غير الإسلام الموجود أو الإسلام الغالب. وهو يسعى من خلال فصله بين نوعين من الإسلام ليجعل نفسه بمنأى من الإسلام المحافظ. وقد تمكّن من خلال فصله بين الإسلام الثوريّ والإسلام الرجعيّ من فتح طريق الخلاص أمام الكثير من المفكّرين الدينيّين من بعض الإشكاليّات التي كانت توجّهها الماركسية للدّين؛ لأنّ هذه الإشكاليّات موجّهة إلى الإسلام الذي يكون أداةً بيد مالكي الذهب والظَّلَمَة والمخادعين، ويرى أنّ الماركسيّة لم تطّلع على الإسلام الحقيقيّ. فالدين الذي هو أفيون الشعوب هو هذا الإسلام الموجود لا الإسلام الحقيقيّ؛ في حين أنّ الإسلام الحقيقيّ أكثر ثوريّة ورُقيّاً من أي إيديولوجيا أُخرى[2].

---

(1) شريعتي، علي، شيعة شناسي، ص 97 ـ 98.

(2) شريعتي، علي، إسلام شناسي (1)، ص 70 ـ 72؛ شريعتي، مذهب عليه مذهب (دين ضد الدين). نقلاً عن «الگار، حامد»، إسلام بعنوان يك إيديولوژي: تفكرات دكتر علي شريعتي، ص 190 ـ 191.

مضافاً إلى هذه النظرة للإسلام يقوم «شريعتي» بتقسيم التشيّع أيضاً إلى التشيّع العَلَويّ (التشيّع الحقيقيّ) والتشيّع الصَفَويّ (التشيّع الغالب) ويذكر التالي:

«لقد كان التشيّع منذ بداية الإسلام ـ انطلاقاً من عدالة وولاية علي نموذج العدل، ومظهر رفض الميل والخضوع للسلطة والرأسمالية النفعية والظلم، وجوهر التقوى الإنسانيّة والاقتصادية، والعدل القاطع والدفاع عن الفئات المحرومة والمظلومة والشعوب المحرومة في نظام الخلافة الإسلامي ـ مثالاً للإسلام الثوريّ والشعبيّ الرافض للطبقيّة... ولكن بعد الصَفَويّة تغيّر كلّ شيء، فالخليفة السنيّ أصبح شيعيّاً والفقيه الشيعيّ أصبح سنيّاً! بعد ألف سنة من الظلّم تعرّف إلى السلطة وجلس إلى جانب كرسيّ السلطان وفي خدمته»[1].

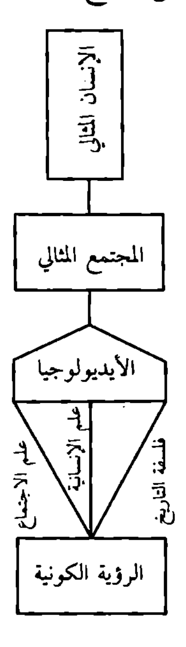
ولا بدّ لنا الآن من أن ندخل في الحديث عن حقيقة هذه الإيديولوجيا، فما هي مكوّناتها وما هي علاقتها بالمُحيط الفكريّ العالميّ؟. لا بدّ وأن نذكر في الجواب عن هذا السؤال بدايةً أنّ «شريعتي» في فهمه للاتّجاهات البشريّة يضعها ضمن جهاز فكريّ نظريّ. فلكلّ اتّجاه فكريّ رؤيته الكونيّة، وعلى أساس هذه الرؤية الكونيّة يسير نمط تفكيره في قضايا المعرفة الاجتماعيّة، الإنسانيّة وفلسفة التاريخ؛ وعلى أساس هذه الرؤية الكونيّة يُمكن تحديد النظام الإيديولوجيّ لهذا الاتّجاه، وهذا النظام الإيديولوجيّ يتعلّق بكيفيّة تطبيق المجتمع المثاليّ في عالم الواقع[2].

---

(1) شريعتي، علي، جهتگيري طبقاتي در إسلام، ص 65 ـ 68.

(2) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1.

وهذا الشكل يشرح هذا الجهاز الفكريّ:



يجدر القول إنَّ «شريعتي» بنى فهمه للماركسيّة على أساس هذا الإطار. وقد ذكرنا في الفصل الخامس عندما تعرّضنا للماركسيّة، أنّ القضايا التي عالجتها يُمكن فهمها ضمن هذا الإطار؛ أي أنّ الفكر الفلسفيّ للماركسيّة يُمكن فهمه ضمن الرؤيّة الكونيّة لهذا الاتّجاه، وأمّا النظريّات الماركسيّة في ما يرجع إلى التاريخ، المجتمع وحقيقة الإنسان في فلسفة التاريخ، علم الاجتماع، وعلم معرفة الإنسان (الإناسة)، فهي ما يُمكن أن تتضمّنه المنظومة الفكريّة المذكور أعلاه، وأمّا القيم التي تحويها هذه الموضوعات فهي تندرج ضمن إيديولوجيا هذه المنظومة الفكريّة وإنسانها ومجتمعها المثاليّ.

وبملاحظة ما تقدّم التعرّض له من الأسباب المؤثّرة في تكوينه الفكريّ، نظر «شريعتي» إلى الإسلام من خلال هذه الرؤيّة. فسعياً منه لاكتشاف الإيديولوجيا الدينيّة عمل على الكشف عن المعاني الإيديولوجيّة في كلّ قسمٍ من هذه المنظومة الفكريّة، ونتيجةُ سعيه هذا كانت تقديم نظام فكريّ يُحدّد من خلاله رأي الإسلام في كلّ قسمٍ، وبهذا أمكنه تجسيد النظام الفكريّ في الإسلام.

وينقسم هذا الدّين الذي يدور حول محور إيديولوجيّ إلى ثلاثة أقسام: الأول هو أُسس الإيديولوجيا الإسلاميّة والتي تشمل الرؤية الكونيّة، فلسفة التاريخ، معرفة الإنسان (الإناسة) وعلم الاجتماع. والثاني يشمل الإيديولوجيا نفسها، أما الثالث، فهو القسم النظريّ للإيديولوجيا والمُرتبط بالإنسان والمجتمع المنشود في النصوص الدينيّة. ونسعى الآن لذكر بعض التوضيحات المختصرة حول النتائج التي توصّل إليها «شريعتي» في كلّ قسم من هذه الأقسام. والذي نتصوّره أنّ التدقيق في هذه التوضيحات سوف يُبيّن للقارئ وبوضوح مدى ارتباط فكره بالفكر المُهيمن عالميّاً.

عند بيانه لأُسس الإيديولوجيا الإسلاميّة، يلحظ «شريعتي» بدايةً الرؤية الكونيّة الإسلاميّة. وفي بحثه عن هذه الرؤية يصل إلى فكرة التوحيد، ويرى أنّه هو في الأساس يُشكّل الرؤية الكونيّة. ولذا يقوم ببيان فهمه للرؤية الكونيّة التوحيديّة. وطبقاً لهذا الفهم يكون التوحيد هو «النظر إلى الكون كلّه على أساس أنّه شيء واحد. . أي النظر إليه ككلٍ واحد فيه حياة ويملك شعوراً، وله إرادة وعقل وإحساس ويحمل

هدفاً...»[1]. والتوحيد في الرؤية الكونيّة يعني أن تكون هناك إرادة واحدة مُهيمنة على عالم الوجود كلّه، وهذه الإرادة الواحدة تتجلّى في الحياة كلّها وترسم خطاً تسير عليه كلّ القوى.

إنّ تحليل الماركسيّة للكون يعتمد على أساس الماديّة الجدليّة (الديالكتيكيّة)، والتي ترى أنّ المادة هي الأصل، وأنّ التضاد هو سبب الحركة والتطوّر. وحيث كان «شريعتي» مطلعاً على هذا الموضوع سعى للبحث عن هذا الأساس الجذريّ في الإسلام، والذي يُشابه دور الماديّة الجدليّة في الماركسيّة بنحو يكون أساساً للرؤية الكونيّة، وقد وجد ذلك في مفهوم التوحيد.

وأمّا نظرته التوحيديّة فهي، وكما تقدّم، تقوم على أساس الاعتقاد بهيمنة الإرادة الإلهيّة على عالم الوجود. ولذا لا يُمكن الاعتراف بوجود أيّ قوّة أُخرى غير الله، ولكنّ الله عزّ وجلّ خلق هذا الكون بنحو تظهر فيه حالات التقابل والتضاد خارجاً. وبعبارة أوضح، إنّنا نجد حضور الشيطان في العالم خارجاً وأنّه مُتسلّط بحدٍ ما؛ ولكن هذه السُلطة كانت بتفويضٍ من الله. ومن الطبيعي أن يحصل التعارض وتتحقّق المواجهة بين القوى الإلهيّة والقوى الشيطانيّة في عالم الوجود، وعلى أساس هذا التضادّ يكون المنطق الجدليّ هو الحاكم. ويرى «شريعتي» أنّ وظيفة القوى الإلهيّة أن تقوم بنفي القوى الشيطانيّة، وبهذا يتحقّق المجتمع المنشود الذي يخلو من التضادّ[2].

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص35.

(2) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص 35 ـ 41.

يظهر ممّا تقدّم كيف يعمد «شريعتي»، ومن خلال هذه النزعة التوحيديّة، إلى الردّ على الماركسيّة وتقديم رؤية كونيّة للإيديولوجيا الدينيّة، ويسير ضمن هذا في عملية تجديد الفكر الدينيّ. وهذا ما يفعله «شريعتي» في سائر الموضوعات.

وهو بعد أن يُبيّن الرؤية الكونيّة التوحيديّة، يسعى لتقديم رؤية الإسلام إلى حقيقة الإنسان. وحيث كان مُحيطاً برأي النزعة الإنسانيّة حول حقيقة الإنسان، فإنّه يرجّح رأي الماركسيّة الوجودية كما هي عند «جان بول سارتر» على غيرها من الآراء في هذا المجال.

وكما هو معروف، فإنّ الوجودية تلتزم بتقديم الوجود على الماهيّة في ما يرجع إلى الإنسان، بمعنى أنّ الإنسان يأتي إلى عالم الوجود أولاً، ثم يقوم ببناء ذاته بنفسه وبإرادة منه. وهو في بنائه لذاته يعمل بحريّة تامّة ويرسم مصير نفسه بنفسه.

ويبدو هنا أنّ اطلاع «شريعتي» على هذا النمط من التفكير الماركسيّ أعانه على ما توصّل إليه في ما تتضمّنه النصوص الدينيّة حول الإنسان. وهو يصل من خلال بحثه في هذه النصوص إلى أنّ الإنسان في الإسلام موجودٌ يتمكّن من خلال نوع العمل الذي يختاره من أن يضع نفسه في أسفل سافلين أو في أعلى علّيين، وإرادة الإنسان هي التي تحدّد مصيره. ويرى «شريعتي» أنّ أعمق وأرقى مظهر للإنسانيّة يتجلّى في قصة خلق آدم ويعتقد:

«إنّ آدم هو مظهر النوع الإنسانيّ، والحقيقة النوعيّة للإنسان، الإنسان بمعناه الفلسفيّ لا الطبيعيّ (البيولوجيّ). فالقرآن عندما يتحدّث عن الإنسان بمعناه الطبيعيّ يتحدّث بلغة العلوم الطبيعيّة... ولكنّه في

مسألة خلق آدم ينحو في لغته إلى لغة مُشابهة للّغة الرمزيّة والفلسفيّة. فخلق الإنسان يعني الحقيقة والمصير المعنوي والصفات النوعيّة له، وفي قصة آدم عجين من:

روح الله + طين آسن = الإنسان

والطين الآسن وروح الله هما رمزان، وإشارتان رمزيّتان.. فالأول يحكي عن الضِعَة والركود والسكون المُطلق، والثاني عن التكامل اللاّمتناهي والفضيلة التي لا نهاية لها، ولا يُمكن أنْ يُؤدّي هذا المعنى في اللغة البشرية أفضل من التعبير عن ذلك بـ «روح الله»»[1].

كذلك يرى «شريعتي» أنّ الذي يظهر من النصّ القرآني أنّ الإنسان يملك إرادة حرّة ومسؤولة في منطقة وسط بين قُطبين متضادّين، (الله ـ الشيطان). واجتماع هذين المتضادّين، والجمع بين هذا الشيء وبين نقيضه في مستقبله وماضيه، هو الذي يُوجد الحركة فيه، فهو سببُ الحركة الجدليّة الجبريّة التكامليّة، والصراع المستمرّ بين القُطبين المتناقضين في ذاته وفي حياته[2]. وبعبارة أوضح: من روح الله إلى أسفل الطين فاصلة كالتي بين شيئين لا نهاية لهما، والإنسان في الوسط، متردّد، مذبذب، والإرادة الحرّة لا بدّ لها وأن تختار... والإنسان عبارة عن اختيار، كفاح وسعي ومعرفة، صيرورة تامّة، هجرة لا نهاية لها، هجرة في الذات من التراب إلى الله[3]. وهذا الطريق الممتد من التراب

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص 41 ـ 42.
(2) المصدر نفسه، ص16.
(3) المصدر نفسه، ص 44 ـ 47.

إلى الله هو الذي يُطلق عليه اسم «الدّين»، والدّين هو الحامل للرسالة التي تصل بالإنسان من التراب إلى الله.

نعم لا ينبغي أن نُغفل تجلّي الرؤية الكونيّة التوحيديّة في ما يتعلّق بحقيقة الإنسان في المنظومة الفكريّة لـ«شريعتي». كما أنّ التضادّ بين القوى الإلهيّة والقوى الشيطانيّة تتجلّى في داخل الإنسان أيضاً. فالقوى الشيطانيّة تدفع الإنسان نحو الحضيض والميول الإلهيّة تهديه إلى كماله.

وأمّا المسألة الأُخرى التي يتعرّض لها «شريعتي» ضمن بيانه لأُسس الإيديولوجيا الإسلاميّة، فهي حول نظريّة فلسفة التاريخ في الإسلام. هو يخضع هنا أيضاً لأفكار ونظريّات الاتّجاه الماركسيّ. فالماركسيّة تتّجه في تحليلها للتاريخ على أساس الرؤية الكونيّة التي تتبنّاها أي الماديّة الجدليّة (الديالكتيكيّة)، وتعرف نظريتهم في هذا المجال بالماديّة التاريخيّة. وطبقاً للماديّة التاريخيّة فإنّ القوة المحرّكة للتاريخ هي التضادّ بين القوى الأساسيّة (الاقتصاديّة بشكل عام)، ونظراً لعدم إمكان تجنّب هذا التضادّ التاريخيّ فلا بدّ وأن تكون مسيرة التاريخ باتّجاه محدّد، ولا بدّ وأن يصل بعد طيّه لمراحل معيّنة إلى المجتمع الشيوعيّ المنشود.

وما يقع محلاً لاهتمام «شريعتي» في موضوع فلسفة التاريخ، قصة «هابيل» و«قابيل». فقد لاحظنا كيف أنّه ومن خلال ذكره لقصّة «آدم» يحدّد نظريّته الجديدة حول حقيقة الإنسان، وأمّا قصة «هابيل» و«قابيل» فهي التي تجعله يكشف عن النظريّة الدينيّة في ما يتعلّق بحركة ومسار التاريخ. وهو يرى في هذه القصّة إشارة رمزيّة إلى هذا الصراع بين قوى الحقّ وقوى الباطل على مرّ التاريخ. فـ«قابيل» و«هابيل» هُما ابنا «آدم»، وهُما من جنس البشر، ولكنّ خلافاً يقع بينهما يُؤدّي إلى أن يقتل «قابيل»

«هابيل». كذلك يلفت إلى أنّ هذه الحادثة تُشكّل نقطة بداية التاريخ البشريّ. فإذا كان التضادّ في الداخل الإنسانيّ تضادّاً فكريّاً وصراعاً ذهنيّاً، فإنّ هذه الحرب تقع في الخارج. ويشير إلى أنّ قصّة «آدم» تبيّن لنا فلسفة الإنسان، وقصّة «هابيل» و«قابيل» تبيّن لنا فلسفة التاريخ. وعليه فهذه القصّة ليست رواية تحكي عن خلاف نشب بين أَخوَين، بل تحكي عن جناحين ونظامين، والقصّة تحكي عن التاريخ وماضي الإنسان المرسوم له على مرّ الزمان، وعن بداية معركة لم تنته إلى الآن[1].

ويذكر «شريعتي» أنّ المعركة بين «قابيل» و«هابيل» هي معركة مستمرّة على مرّ التاريخ. فراية «قابيل» تتنقل يداً بيد لدى الطبقة الحاكمة، في المقابل ورثة «هابيل» هم الناس المحكومون الذين يُناضلون في سبيل العدالة والحريّة والإيمان الصحيح. وهذه المعركة مستمرّة إلى آخر الزمان؛ وهو يتحقّق متى تمّت إزالة «قابيل» وتمّ بناء نظام «هابيل» الذي يقوم على أساس التوحيد، والذي يتميّز بأنّه يحمل صفة الأخوّة والمساواة.

ويقول «شريعتي» إنّ النصر النهائيّ هو حليف جناح «هابيل» في آخر الزمان في الرؤية الإسلاميّة، وهو عبارة عن تحقّق الوعد الإلهيّ[2] المذكور في هذه الآية: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾[3].

ولا بدّ من أن نلحظ هنا أنّ اهتمام الماركسيّة بالكشف عن السبب

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي، ج1، ص 51 و61.
(2) المصدر نفسه، ص62.
(3) سورة القصص: الآية 5.

المحرّك للتاريخ هو الذي جعل «شريعتي» يبحث عن رأي الإسلام في هذا المجال. والنتيجة التي يصل هي أنّ هذا السبب المحرّك للتاريخ هو العلّة الحقيقيّة للصراع بين «هابيل» و«قابيل» في أسلوبهما المُتضادّ في العمل، وبعبارة أدقّ، البُنى التحتيّة للإنتاج والنُظُم الاقتصاديّة المتعارضة. وبعبارة ثالثة، ما يحظى بالأهميّة والأولويّة هنا هو المكانة الطبقيّة لكلّ منهما. ويشير «شريعتي» إلى أنّ المعنى الرمزيّ الذي تحمله قصّة «هابيل» و«قابيل» هو أنّ الأوّل كان راعياً يرى أنّ أدوات الإنتاج هي ملكٌ للجماعة؛ وأمّا الثاني فكان مُزارعاً يتبنّى نظام الملكيّة الخاصّة. وهذا المعنى يستنتجه وهو من ملاحظة ما قدّمه كلّ واحد منهما من قُربان في سبيل الله. لأنّ «هابيل» قدّم إبلا أحمر صغير السنّ وغالي الثمن، وأمّا «قابيل» فقد قدّم شيئاً من القمح الأصفر الفاسد[1]. وهو إنّما يضع إصبعه على هذا السبب دون غيره لأنّ سائر الأسباب هي أسباب مُشتركة بين الأخوين. فهُما من أُسرة واحدة، ومن عِرق واحد، ومن مُحيط ودين واحد وغير ذلك. وما يختلفان فيه هو نوع العمل والبنيّة التحتيّة والنظام الاقتصاديّ، فلذا كان هذا هو السبب الوحيد في هذا التضادّ الواقع بينهما[2].

إذاً، الذي يظهر من مجموع كلام «شريعتي» حول فلسفة التاريخ من وجهة نظر الإسلام، هو أنّ التاريخ، وبتأثير من الوضع القائم في البنى التحتيّة الاقتصاديّة، يحوي تضادّاً جدليّاً (ديالكتيكيّاً) بين «قابيل» و«هابيل» كمُمثّلين لاتّجاهين مُختلفين، وهذا التضادّ قائم في المجتمعات

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص52.

(2) المصدر نفسه، ص 55 ـ 56.

البشريّة كافّة، ومصيره النهائيّ يتمثّل بانتصار العدالة، القسط والحقيقة[1].

وكما يبدو فإنّ فلسفة التاريخ عنده هي تجلّ للرؤية الكونيّة التوحيديّة في نظرته للتاريخ. فالصراع سوف يقع بين القوى التوحيديّة والقوى الشيطانيّة، ونظراً لهيمنة الإرادة الإلهيّة على الكون فإنّ النصر النهائي سوف يكون حليفاً للقوى التوحيديّة[2]. بعد هذا لا بدّ وأن نستعرض كيف تتجلّى لديه هذه الرؤية الكونيّة التوحيديّة في مجال علم الاجتماع.

في الواقع، إن علم الاجتماع الإسلاميّ عند «الدكتور شريعتي» ليس علم الاجتماع بمعناه الوضعيّ، فهو ضمن نقده لعلم الاجتماع الوضعيّ يرى أرجحيّة لعلم الاجتماع المبنّي على أساس الدّين، الدّين الذي يملك إيديولوجيا محدّدة. وعلم الاجتماع عنده يتضمّن ما توصّل إليه من مواقف إسلاميّة حول الموضوعات الاجتماعيّة. ونظراً لكون القضايا التي تعرّض لها في هذا المجال مفصّلة جداً نتعرض هنا لنماذج محدّدة يُمكنها أن تدلّنا على مدى ارتباط أفكار «شريعتي» مع الإيديولوجيا المُهيمنة على مستوى عالمي.

لقد ذكرنا سابقاً أنّ الماركسيّة ترى أنّ العامل الاقتصاديّ هو السبب الرئيسيّ في المُتغيّرات الاجتماعيّة. وكذلك ذكرنا أنّ «شريعتي» في تحليله لموقف الإسلام حول السبب الرئيسيّ للمُتغيّرات الاجتماعيّة يصل

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص62.

(2) يجب أن نذكر هنا أن من الآراء التي تبنّاها «شريعتي» والتي لا بدّ من نقدها وتمحيصها، رأيه هذا في موضوع فلسفة التاريخ في الإسلام، وذلك لأنّ ملاك ضرورة المحافظة على خلوص الفكر الدينيّ لا ينطبق على هذا المورد. ولكن نظراً لكون هذه الدراسة غير معدّة لنقد آراء أصحاب الرأي، فإنّنا لن ندخل في هذا الموضوع.

إلى ذلك العامل نفسه، إذ عبّر عن التضادّ في المصالح في البُنى التحتية الاقتصاديّة بالتضادّ ما بين «هابيل» و«قابيل»، حيث يُؤمن الأول بأصالة المجتمع والثاني بأصالة الفرد.

والماركسيّة تُؤمن، وكما هو معروف، بأنّ التضادّ في العوامل التحتيّة سوف يُؤدّي إلى قيام أقطاب اجتماعيّة. وكمثال على ذلك التضادّ في المصالح في المجتمع الرأسماليّ حيث يقع بين مصالح طبقة الرأسماليين ومصالح طبقة العمّال، الأمر الذي يُؤدّي إلى قيام قُطبين متعارضين مما يسبّب وقوع الثورة ويصل بالمجتمع إلى مرحلة لاحقة من مراحلها التاريخيّة. ونجد في تحليل «شريعتي» عِدْلاً دينيّاً لهذا التحليل، يستخرجه من النصّ الدينيّ ويقوم ببيانه، حيث يشير إلى أنّ المجتمع، وتبعاً لهذين الاتجاهين (قابيل وهابيل)، سوف ينقسم إلى قطبين أحدهما «هابيليّ» والآخر «قابيليّ». ويرى أنّ القطب «القابيليّ» في مراحله الأولى وفي المجتمع البدائيّ، كان يتلخّص في فرد واحد، وقوّة واحدة تُمارس سلطتها، ولكن في مسيرة التطوّر الاجتماعيّ والحضاريّ والثقافيّ، وتطوّر أبعاد الحياة الاجتماعيّة، فإنّ هذا القطب المذكور سوف يتّخذ أبعاداً ثلاثة محدّدة هي: البُعد الاقتصاديّ (الذهب)؛ البُعد السياسيّ (الظلّم) والبُعد الدينيّ (التزوير).

ويذكر «شريعتي» أنّ القرآن يتحدّث عن «قارون» كرمز للسلطة الاقتصاديّة الحاكمة، و«فرعون» كرمز للسلطة السياسيّة الحاكمة، و«بلعم بن باعورا» كرمز لرجال الدّين المتسلّطين؛ وهذه المظاهر الثلاثة (المُترف) (الملك) و (الراهب)، تشكّل شخصيّة «قابيل» الواحدة، وقد ورد في القرآن وصفها على الترتيب بالتالي: ذوو البطون أو المتنفّذون،

القساة المستأثرون ورجال الدين وعّاظ السلاطين طويلو اللحى، الذين يحتالون على الناس، ويقوم هؤلاء على الترتيب باستثمار، استبداد واستحمار الناس[1]. وأمّا القطب المقابل أي القطب «الهابيليّ» فهو عبارة عن طبقة الناس، وهذه الطبقة تقفُ في الجهة المقابلة للطبقات الثلاث السابقة (المالك، الملك والمُلا).

هذان القطبان على تضادّ طوال التاريخ. والعون من الله عزّ وجلّ في مثل هذا المجتمع هو مع الناس. ولذا كلّما ورد في القرآن التعرّض للمجتمع ورد لفظ الله كمرادف للناس؛ فمثلاً في قوله: ﴿إِن تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ المراد من الله هو الناس، وإلّا فإنّ الله عزّ وجلّ ليس بحاجة إلى القرض. ولذا ورد استعمال لفظ الله بدل لفظ الناس في القضايا الاجتماعيّة أي في النظام الاجتماعي (دون المسائل العقائديّة، أي نظام العالم)[2].

وهذا التعارض والتجاذب بين هذين القُطبين «القابيليّ» و«الهابيليّ» سوف ينتهي، وكما تقدّم عند البحث في فلسفة التاريخ، بالثورة العالميّة والانتصار النهائيّ للقطب «الهابيليّ»، وإقامة المجتمع المنشود أي الأمّة.

من خلال ما أوضحناه إلى الآن من آراء للدكتور «شريعتي»، حول الرؤية الكونيّة، فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع الإسلاميّ، نكون قد بيّنا أُسس الإيديولوجيا الإسلاميّة من وجهة نظره. ويبقى أن نتعرّض، وكما ذكرنا سابقاً، لنفس الإيديولوجيا وللأهداف المنشودة منها. وسوف نعالج ذلك بشكل مختصر.

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص67.

(2) المصدر نفسه، 68.

يرى «شريعتي» أنّ الإيديولوجيا هي عبارة عن الرؤية والمعرفة الخاصّة التي يحملها الإنسان عن نفسه، منزلته الطبقيّة، مكانته الاجتماعيّة، الوطنيّة، مصيره الكونيّ والتاريخيّ في ما يرتبط به وبالمجموعة التي ينتمي إليها، والتي يملك توجيهاً لها وعلى أساسها يحدّد المسؤوليّات وطرق الحلّ والمواقف والآمال والأحكام التي يُصدرها. ونتيجة ذلك أن يعتقد بأخلاق، سلوك، ونظام قيم خاص[1].

وطبقاً لهذا تكون الإيديولوجيا نوعاً من الرؤية التي يحملها الإنسان في ما يتعلّق بنفسه وبما يُحيط به. وهذه الرؤية تجعل لديه نوعاً من الشعور بالمسؤوليّة تجاه السير بالوضع القائم نحو الوضع المطلوب، وهو بهذا يخلق مجموعة من القيم الخاصة. ولذا يقول «شريعتي»:

«الإيديولوجيا هي العقيدة التي تحمل تفسيراً للوضع الاجتماعيّ، الوطنيّ، والطبقيّ للإنسان، وكذلك لنظام القيم، النظام الاجتماعيّ، نمط الحياة، والحالة المثاليّة للفرد والمجتمع والحياة البشريّة بكافة أبعادها، وتملك الإيديولوجيا إجابات عن الأسئلة التالية: كيف؟ ولماذا؟ وما الذي ينبغي فعله؟ وما الذي ينبغي أن يكون عليه»[2].

وكما أشرنا سابقاً، فإنّ الإيديولوجيا تقوم على أُسس خاصّة هي عبارة عن الرؤية الكونيّة، معرفة الإنسان، فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، وهي ترتبط بالرؤية الإسلاميّة والنزعة التوحيديّة. فهذه المجالات المذكورة تشكّل بمجموعها الإيديولوجيا الإسلاميّة، وعلى

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص 28 ـ 29.
(2) المصدر نفسه.

أساس هذه الإيديولوجيا يقوم المسلم الملتزم بتحليل الوضع الموجود ويصل من خلال ذلك إلى معرفة وظيفته ومسؤوليّاته، ويتمكّن من الوصول إلى تصوّر عن الحاكميّة الإلهيّة على الكون، والتعارض بين الحقّ والباطل في باطن الإنسان، وفي التاريخ وفي المجتمع، كما يتعرّف على المسؤوليّة التي تقع عليه في نُصرة الحقّ ومواجهة القطب «القابيلي» في المجتمع لأجل إقامة المجتمع المنشود والتوحيديّ؛ ولذا كان لا بدّ من أن يصل إلى (بناء الذات الثوريّة)، وأن يرجع إلى ذاته، كما واجه «أبو ذر» «كعب الأحبار»، وأن يعيش في مجتمعه كـ«إبراهيم»، ويحمل لواء التشيّع العَلَويّ، وأن يُتابع «عليّاً» في قتال القاسطين والمارقين والناكثين، ولو فُرض انعدام فرص القضاء على الباطل يُقدم كـ«الحسين» على الشهادة لأجل بيان الحقيقة المستورة وإبطال الباطل[1].

يظهر لنا ممّا تقدّم أنّ «شريعتي» وعلى الرغم من انعدام الدافع المشجّع له كمنافسة الماركسيّة، كان يبني نظرته لهذه المفاهيم الدينيّة ضمن هذا الإطار العام، ويسعى لتحديد مُفاداتها. والذي يبدو أنّ مواجهة الماركسيّة هي التي دفعته إلى تعريف الدين كإيديولوجيا، والسعي لاكتشاف المعاني اليساريّة والثوريّة في النصّ الدينيّ؛ غير أن هذا لا يعني إطلاقاً الالتقاط، لأنّ مسألة الدافع (الماركسيّة) تختلف عن الإثارة (اكتشاف المعاني الإيديولوجيّة للإسلام). فالمنافسة مع الماركسيّة كانت باعثاً لاكتشاف هذه المعاني، ولا ينبغي الخلط بين الباعث

(1) «شريعتي»، خود سازي انقلابي؛ أبو ذر؛ بازگشت؛ حج؛ تشيّع عَلَوي وتشيّع صَفَوي؛ حسين وارث آدم؛ علي و ميعاد با إبراهيم.

والإثارة، ومتى وقع مثل هذا الخلط فإنّ الموضوع سوف يخرج عن التجديد.

وأمّا النقطة الأخيرة في هذا القسم فهي ترتبط بأفكار «شريعتي» وآرائه في موضوع الغايات المنشودة في الإيديولوجيّة الدينيّة، والتي تشمل موقف الإسلام من المجتمع المنشود، والإنسان المثاليّ. وتنبع أهميّة هذا القسم من ارتباط تحديد معنى ومفهوم الرؤية الكونيّة، معرفة الإنسان، علم الاجتماع وفلسفة التاريخ في الإيديولوجيا الإسلاميّة، ببيان موقف الإسلام حول المجتمع المنشود والإنسان المثاليّ. وهذه المكوّنات المذكورة إنّما تنبعث فيها الحياة والحركة متى أمكن الوصول إلى تصوّر واضح عن المجتمع والإنسان[1].

أمّا في ما يرتبط بالمجتمع المنشود، فإنّ «شريعتي» يخضع لتأثير الماركسيّة في بيانه للمفاهيم الدينيّة المرتبطة بهذا الموضوع، لأنّ مكوّنات المجتمع المنشود بنظره هي عِدْل المجتمع الشيوعيّ. وبالتدقيق في هذا الموضوع نلحظ أنّه يُعرّف هذا المجتمع في الإيديولوجيا الإسلاميّة بأنّه عبارة عن (الأمّة)، ويرى أنّ الأمّة تحكي عن الروح الراقية والرؤية الاجتماعيّة الديناميكيّة الملتزمة والإيديولوجيّة. وعلى هذا الأساس يقول:

«الأمّة مشتقة من (الأَمْ) بمعنى الطريق والعزم، وعليه فالأمّة هي المجتمع المكوّن من جماعة من الأفراد الذين يشتركون في الإيمان ويحملون هدفاً واحداً، ويتعاونون للذهاب بانسجام لنيل مقاصدهم وغاياتهم.

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، 26.

وبالحديث عن البنية الاقتصاديّة في الأمّة (من لا معاش له لا معاد له)، فإن النظام الاجتماعيّ يقوم على القسط والعدل، الملكيّة الشعبية، إحياء النظام «الهابيلي»، المجتمع المتساوي، وفي الختام الأخوّة الإسلامية، المجتمع غير الطبقي، هذا هو الأصل ولكنه ليس هدفاً. وأمّا الفلسفة السياسية وشكل النظام فيقوم على أصالة القيادة (لا القائد! وهي الفاشيّة)، القيادة الملتزمة الثوريّة، المسؤولة عن الحركة والصيرورة (Devenir) الاجتماعيّة على أساس هذه الرؤية الكونيّة والإيديولوجيا لأجل تحقيق الهدف الإلهي في فلسفة الخلقة. وهذه هو معنى الإمامة»[1].

من هنا يظهر أنّ تأكيد «شريعتي» على المساواة في المجتمع المنشود، وعلى دور القيادة، من دون أن يلحظ آلية الحدّ من السلطة، لا ينفصل عن هيمنة الفكر الماركسيّ. فهذا المُحيط شكّل عائقاً أمام الوصول إلى معانٍ أُخرى للمجتمع المنشود.

وأمّا في ما يختصّ بتوصيف الإنسان المثاليّ، فإنّه يقع أيضاً تحت تأثير الماركسيّة الوجوديّة. ونُعيد التأكيد على أنّ هذا لا يعني تبنّي مقولات الماركسيّة في قالب دينيّ. فبتأثير دراسة كلام هؤلاء يلتفت إلى سلسلة من المعاني الجديدة في النصوص الدينيّة قد تتشابه مع الكلام المذكور من قِبَل هؤلاء أحياناً، وقد لا تتشابه في أحيانٍ أُخرى، وكما نعلم فإنّ مجرّد وجود هذا التشابه لا يعني صياغة كلام هؤلاء بقالب دينيّ، وأمّا الالتقاط فيتحقّق فقط متى لحظنا وجود مفاهيم غير دينيّة قد

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي، ج1، ص 72 ـ 73.

أُلبست لباساً دينياً، ومن الواضح أنّ أعمال «شريعتي» الفكريّة ليست كذلك، بل حتى لو وجدنا بعض الموارد كذلك، فإنّ هذا لا يعني إصدار حكم عام على هذا الحجم الكبير من أعماله.

وفي ظلّ هيمنة الفكر الماركسيّ عالميّاً يُعرّف «شريعتي» الإنسان المثاليّ بأنّه «الذي انتصرت فيه روح الله على جزئه الشيطانيّ ـ الترابيّ ـ الرسوبيّ، ونجا بنفسه من الشكّ والترديد بين الحدّين اللانهائيين. تخلّقوا بأخلاق الله، هذه هي فلسفة التعليم والتربية.. أي السير نحو الكمال المطلق والمطلوب»[1].

فالإنسان المثاليّ بنظره هو الإنسان الكامل. وفي ذلك يقول:

«وهذا الإنسان يخرج من الطبيعة ليعرف الله، ويذهب نحو الناس ليصل إلى الله، لا إلى جانب الطبيعة وخلف الناس. وهذا الإنسان المثاليّ يحمل سيف «قيصر» في يده وقلب «المسيح» في صدره! يُفكّر بعقل «سقراط» ويُحبّ بقلب «الحلاّج»، وكما يتمنّى «الكسيس كارل»: الإنسان الذي يعرف جمال العلم وجمال الله، بحسب تعبير «باسكال» وينصت دائماً بحسب تعبير «ديكارت».

... فهو بعبوديّته لله يتخلّص من عبودية أيّ شيء غيره، وبالتسليم أمام الإرادة المُطلقة يقوم بعصيان كلّ جبْر يتعرّض له. الإنسان الذي يرى بموت شخصه خلود النوع الإنسانيّ ويرى بقاءه برفض ذاته»[2].

ونُعيد هنا التأكيد على تأثّر «شريعتي» بالمُحيط الفكري المُهيمن في

---

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص73.
(2) المصدر نفسه، ص 74 ـ 75.

بيانه للإنسان المثاليّ، هذا المحيط المتمثّل بالماركسيّة الوجوديّة التي هي عبارة عن توليف أمر مشترك بين الاتّجاه الماركسيّ والوجوديّ، وإن كانت الماركسيّة بحسب علمنا لا تملك نظريّة حول الإنسان المثاليّ، وذلك لأنّ الاتّجاه الماركسيّ يُعطي أهميّة للبُنْيّة الخارجيّة بحيث أنّ الماديّة تتقدّم في أهميّتها على الإرادة الإنسانية، بل إنّ البُنية الماديّة هي التي تصنع وإلى حد كبير الأخلاق والفكر الإنسانيين. وأمّا الوجودية فهي تُعطي للإنسان دوراً واسعاً في مجال بناء ذاته.

ولعلّ من المُمكن القول إنّ «شريعتي» كان خاضعاً لتأثير الوجوديّة قبل الماركسيّة في تصويره للإنسان المثاليّ، وتحت تأثير ذلك وصل إلى تلك السلسلة من المعاني المتعلّقة بهذا الإنسان الذي يملك القدرة والحريّة للوصول إلى هذا المكانة الراقية.

وهو يذكر هنا أنّ الإنسان بعد أن يصل إلى هذه المكانة يصل إلى مرتبة الإنسان الكامل، وهو الإنسان الذي يكون مثالاً لما ينبغي، والذي يصل إلى نهاية التاريخ وختم الطبيعة ويرجع إلى الله[1].

هذه صورة عن دور «الدكتور شريعتي» في تجديد الفكر الدينيّ تسلّط الضوء على مدى توافقه في ذلك مع الفكر المُهيمن عالميّا[2]. وقد

(1) شريعتي، علي، إسلام شناسي ج1، ص 77 ـ 78.

(2) يلخّص «شريعتي» جهده الفكري في مجال التنظير للإيديولوجيا الإسلاميّة في الدروس الأول، الثاني والثالث من (معرفة الإسلام ـ إسلام شناسي: 3 ـ 80). ولذا شكّل ذلك المصدر الرئيسي لما أوردناه هنا، وهو خلاصة لما تعرّض له في سائر كتبه. ويُمكن الرجوع في هذا المجال إلى المصادر التالية: مؤلّفات شريعتي؛ احمدي، حميد، شريعتي در جهان: نقش دكتر علي شريعتي در بيدارگري إسلامي؛ زكريايي، محمد علي، (جمع وإعداد) سفر سبز: يادوارده هجدهمين سالگرد شهادت دكتر علي شريعتي.

لاحظنا أنّه ليس من الصعوبة الوصول إلى قيام علاقة بين ما توصّل إليه وبين الفكر المُهيمن على ساحة الفكر العالميّ. والذي نراه أنّ المكانة التي وصل إليها كأبرز مفكّر دينيّ في وسط المُستنيرين من أواسط الأربعينات شمسيّة (1340) (1961) إلى أواسط الستّينات (1360) (1981)[1] مَدينٌ، وإلى حدّ كبير، لإدراكه للمُحيط الذي يعيش فيه، واتّخاذه لأفضل المواقف في مواجهة الطرف المُنافس.

ويُمكننا القول أنّ نشاط «شريعتي» يشكّل مثالاً بارزاً للفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ، حيث يشهد فيه الدور المهم للفكر المُهيمن عالمياً على نوع الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد.

إنّ خلاصة ما لاحظناه في هذا الفصل هو الارتباط المباشر بين الظروف المُهيمنة على ساحة الفكر العالميّ وبين الظروف المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ؛ لأنّ الفكر المُهيمن على التجديد يتوافق بشكل تام مع نوع الفكر المُهيمن عالميّاً، وأي تغيير يتحقّق في الأخير يستلزم تغييراً في الأول. وبهذا نكون قد أقمنا دعامة أساسيّة للفرضيّة التي قامت على أساسها هذه الدراسة. وعلى الرغم من ذلك سوف نسعى لإجراء اختبار آخر لهذه الفرضية.

خلاصة ونتيجة القسم الثالث

انصبّ جُهدنا في هذا القسم على القيام بالخطوة الثانية في اختبارنا للفرضيّة التي قامت على أساسها هذه الدراسة. وما تكفّل به هذا القسم هو الخطوة الأولى في اختبار العلاقة المُحتملة بين نوع الفكر المُهيمن

---

(1) توفي «شريعتي» سنة 1356 ولكن فكره بقي حياً ومحتفظاً بمكانته حتى أواسط 1360 كمفكّر تجديديّ دينيّ.

عالميّاً ونوع الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ في إيران. والنتيجة هي أنّنا وجدنا نوعاً من التوافق بين هذين المتغيّرين، ولكن لإثبات فرضيّة البحث قُمنا بدراسة أثر وقوع التغيير في المُتغيّر المُستقلّ أي الفكر المُهيمن عالميّاً على وقوع التغيير في المُتغيّر التابع أي الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ في إيران.

وقد عالجنا هذا الموضوع ضمن فصلين: الأول (الخامس من هذا القسم) سعينا فيه لتحديد تلك المُتغيّرات الواقعة. وقد لاحظنا كيف أنّه وخلافا للمرحلة السابقة، شهدت هذه المرحلة أُفول هيمنة الاتّجاه الليبراليّ وقيام ظروف مختلفة عن السابق على مستوى الفكر العالميّ. فلهذه المرحلة مزايا أُخرى يُمكن وصفها بمجموعها بمرحلة أزمة الإيديولوجيا، حيث واجهت الليبراليّة خصوماً أقوياء. وقد قسّمنا هذه المرحلة المُمتدّة من 1917 إلى 1985 إلى قسمين تبعاً لاختلاف الظروف المُهيمنة عالميّاً فيها، فالمرحلة الأولى هي المُمتدّة من 1917 إلى 1945 حيث كان هناك نوع من التوازن الإيديولوجيّ عالميّاً، والثانية هي الممتدّة من 1945 إلى 1985 حيث برز الاتّجاه القوميّ والاتّجاه الماركسيّ، وتقدّم الاتّجاه القوميّ في السنوات الأولى من هذه المرحلة أي من أواسط الأربعينات (1945) حتى أواسط الستّينات (1960)، وتقدّم الاتجاه الماركسيّ في الفترة المُمتدّة من أواسط الستّينات (1960) حتى أواسط الثمانينات (1985).

لقد كشف البحث عن التأثير المُحتمل للمُتغيّرات العالميّة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، صحة الفرضيّة التي قامت على أساسها هذه الدراسة بعد خضوعها للاختبار العمليّ والتجربة. فإنّ التغيير

الحاصل في الساحة الفكريّة عالميّاً في المرحلة المُمتدّة من 1917 حتى 1985 كان له تأثيره على هذا التجديد، بل حتّى المُتغيّرات الواقعة داخل هذه المرحلة كان لها تأثيرها عليه أيضاً. وهذا ما سلّطنا الضوء عليه في الفصل الثاني من هذا القسم (الفصل السادس).

وقد شاهدنا كيف أنّ الأعمال الفكريّة لأبرز المفكّرين المجدّدين في هذا المرحلة أي «مهدي بازرگان» و«علي شريعتي» تختلف عن الأعمال الفكريّة لمفكّري المرحلة السابقة، وذلك تبعاً للمُتغيّرات الواقعة داخل هذه المرحلة. وبعبارة أوضح، كان «بازرگان» مُمثّلاً للفكر المُهيمن على عمليّة التجديد في هذه المرحلة من أواسط الأربعينات (1940) إلى أواسط الستّينات (1960)، وامتلكت شخصيّته الصفة الوطنيّة (لا أقل من كون هذه الصفة هي الغالبة على نشاطه الفكريّ وغيره). وأمّا «شريعتي» فهو صاحب الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد من أواسط الستّينات (1960) حتى أواسط الثمانينات (1985)، وكان فكره بشكل عام واقعاً تحت تأثير الماركسيّة.

ويُمكننا تلخيص نتائج هذا القسم بالتالي: إنّ المُتغيّرات التي وقعت في هذه المرحلة المُمتدّة من 1917 حتى 1985، وقياساً على المرحلة السابقة المُمتدة من 1900 حتى 1917 على مستوى الفكر العالميّ، كان لها تأثيرها على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، وقد خضع هذا التجديد لمتغيّرات نسبة للسابق. وبعبارة علميّة: إنّ ما استعرضناه إلى الآن يشهد على أنّه، بإزاء وقوع عمليّة التغيير في المُتغيّر المُستقلّ، كانت تقع عمليّة التغيير في المُتغيّر التابع. وسوف نُخضع هذه الفرضية في القسم الآتي لاختبار آخر.

القسم الرابع

المرحلة المُمتدّة من 1985 إلى 2001

الفصل السابع: عودة الحياة إلى اللبيراليّة في الهيمنة على الفكر العالميّ

الفصل الثامن: عودة الحياة إلى هيمنة التجديد المُنادي بالحريّة

المرحلة المُمتدّة من 1985 إلى 2001

تمهيد

سوف نسعى في هذا البحث للقيام بالخطوة الأخيرة لاختبار الفرضيّة التي قامت على أساسها هذه الدراسة. وقد جعلنا من سنة 1985 ميلاديّة تاريخ بداية هذه المرحلة، فمنذ مطلع تلك السنة وإلى الآن، ونتيجة ما وقع من تغيير في الاتّحاد السوفياتيّ، عاشت الساحة الفكريّة العالميّة ظروفاً مُختلفة، وطبقاً للفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة، فإنّ من المتوقّع منطقياً أن تقع مُتغيّرات على مستوى تجديد الفكر الدينيّ في إيران. فما تلا سنة 1985 يختلف عما سبقها، حيث كانت الليبراليّة هي النظام الفكريّ المُهيمن عالميّاً. ولذا فإنّ الفرضيّة المذكورة تبقى صادقة متى شهدنا نوعاً من المُتغيّرات في الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ في إيران.

وقد جعلنا هذا القسم وطبقاً لما سرنا عليه في الأقسام السابقة، ضمن فصلين: الأول (السابع) سوف نبحث فيه عن الظروف المُحيطة

بالفكر الليبراليّ والمكانة التي تملكها هذه الإيديولوجيا في هذه المرحلة (1985 إلى 2001)، وأمّا الفصل الذي يليه فهو لدراسة التأثير المُحتمل لهيمنة الفكر الليبراليّ عالميّاً على تحديد الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ في إيران.

الفصل السابع

عودة الحياة إلى الليبراليّة في الهيمنة على الفكر العالميّ

عندما بدأت علميّة الإصلاح في الاتّحاد السوفياتيّ سنة 1985، على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، توقّع القليل من الناس أن يُؤدّي ذلك إلى حدوث تغييرات جذريّة وواسعة في المجالات الأخرى ومنها المجالين الفكريّ والثقافيّ. ولكن سريعاً ما تبيّن للجميع أنّنا دخلنا إلى مرحلة جديدة. فقد سقط الاتّحاد السوفياتيّ؛ ووُلِدَت دول جديدة في المجتمع الدوليّ، واجتاحت موجةٌ من الديمقراطيّة العالم كلّه، وانهارت النُظُم الشيوعية بغالبيّتها وأصبحت الليبراليّة هي الفكر المُهيمن عالميّاً.

في ظلّ هذه الظروف، راجت موجةٌ جديدة من القوميّة، إلّا أنّها لم تكن من الأهميّة بالدرجة التي كانت عليها الليبراليّة. فالظروف الجديدة التي ما زالت مُسيطرة إلى الآن (2001) دعت الأفراد والجماعات والدول المختلفة إلى اتّخاذ موقف من ذلك. وهذا الموقف من الليبراليّة يتنوّع من التسليم التام إلى الرفض التام. ولكن ما يهمّنا في هذا الفصل هو معرفة كيف هيمنت الليبراليّة على ساحة الفكر العالميّ طبقاً للمنطق

الحاكم على هذه الساحة، وما تأثير هذه الهيمنة على المُحيط الفكريّ في إيران؟ والجواب عن هذا السؤال يفتح الطريق أمامنا لمعرفة تأثير الظروف الجديدة على التغيير الواقع في عمليّة تجديد الفكر الدينيّ في إيران. وسوف نحاول الإجابة عن هذا السؤال ضمن النقاط:

1 ـ مكانة الليبراليّة عالمياً

تعود أسباب تقدّم الليبراليّة عالميّاً، طبقاً للأُسس النظريّة التي قامت عليها هذه الدراسة، إلى أبعاد أربعة. هي: البُعد العقلانيّ، والبُعد الجماليّ المعرفيّ الجذّاب، والبُعد العمليّ، والبُعد المرتبط بامتلاك عنصر القوّة. وهذه الأبعاد الأربعة تندرج، وكما ذكرنا سابقاً تحت عنوانين هما الجاذبيّة الفكريّة والجاذبيّة الخارجيّة، وعليهما سيتركّز البحث عن الليبراليّة في هذه المرحلة. وتقديماً منّا للبحث نُلفت النظر إلى أنّ التفوّق الذي كانت تملكه الليبراليّة يرجع إلى الجاذبيّة الخارجيّة لها.

أ ـ الجاذبيّة النظريّة

سبق أن تعرّضنا في الفصل الثالث للمكوّنات الفكريّة للاتّجاه الليبراليّ؛ لذا لا نجد داعياً لإعادة ذكر هذه المكوّنات، لا سيّما وأننا لم نشهد تغييراً خاصّاً في النظريّة الليبراليّة في الفترة المُمتدّة من 1985 وإلى الآن، لكي نتمكّن من اعتبار ذلك نُقطة تحوّل في الفكر الليبراليّ. وعليه لا يُمكننا اعتبار التغيير في الأُسس العقلانيّة للّيبراليّة من أسباب تحسّن مكانة هذه الإيديولوجيا عالميّاً.

وقد ينشأ هنا السؤال التالي: نشهد منذ أواخر السبعينات (1970)

وإلى الآن قيام الليبراليّة الجديدة (New Libralism)، أفلا يشكّل ذلك سبباً لتمتين أُسس النظريّة الليبراليّة؟

والجواب عن هذا السؤال هو أنّ الليبراليّة الجديدة، وإن كانت حركة مؤثّرة قامت منذ أواخر السبعينات، ولكنّها لا تحوي مضموناً جديداً. فهي في واقعها عودة لليبراليّة المدرسة الكلاسيكيّة، ولو كانت الجاذبيّة الجديدة للّيبراليّة ترجع إلى هذه الليبراليّة الجديدة لنشأ السؤال عن سبب عدم قدرتها، وهي التي عاشت عُمراً، على التأثير في مخاطبيها طوال المدّة السابقة، ثم كُتب لها أن تُسجّل هذا النجاح وبطفرة واحدة. ولا بدّ لتوضيح هذا الموضوع من بيان أمر لا يخلو من فائدة.

ذكرنا سابقاً أنّ المصير المحتوم لغالب الاتّجاهات الفكريّة (إن لم نقل لجميعها)، هو أن تتعرض بعد مدّة ولأسباب مُختلفة للقراءات المتعددة، وأن تنقسم إلى أقسام عديدة. فنحن لا نواجه في مُحيطنا الفكريّ نوعاً واحداً من الماركسيّة أو نوعاً واحداً من القوميّة أو نوعاً واحداً من الفكر الدينيّ. والليبراليّة لا تُستثنى من هذه القاعدة. ومن الواضح أنّنا لو نظرنا إليها من خارج لوجدنا أنواعا عديدة من الليبراليّة كالليبراليّة الكلاسيكيّة، ليبراليّة القرن العشرين (بصفات خاصّة كتدخّل الدولة وغير ذلك)، والليبراليّة الجديدة.

ولكن التاريخ يشهد على أنّ من بين هذه الأنواع المُختلفة للاتّجاه الفكري الواحد، تكون الغلبة للنوع الفكريّ الذي يملك تفوّقاً يتجاوز المعايير النظريّة إلى معايير أُخرى هي عبارة عن البُعد العاطفيّ والعمليّ والبُعد المرتبط بامتلاك القوّة. والليبراليّة الجديدة هي في الواقع صورة عن الليبراليّة الكلاسيكيّة، ولا يظهر أنّ اختلافاً كبيراً يقع بينهما على

المستوى النظريّ. إذاً لا بدّ من أن يعود الأمر في تفوّقها الفعليّ إلى مزايا أُخرى وهي التي سوف نعمل على إيضاحها هنا. ولكن نُشير أولاً إلى شيء من المضمون الذي تحمله الليبراليّة الجديدة.

إنّ الليبراليّة الأولى أو الليبراليّة الكلاسيكيّة هي نتاج الفترة المُمتدّة من القرن السابع عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر. ولعلّ من المُمكن القول إنَّ جوهر هذه الليبراليّة هو التأكيد على الحريّات الفرديّة. وقد أدّى هذا الاتّجاه الفكريّ إلى قيام دولة القانون في النظام السياسيّ، وإلى قيام النظام الرأسماليّ في المجال الاقتصاديّ، وشكّل المُستند الإيديولوجيّ لهذا النظام في تلك المرحلة. ولكن الليبراليّة فقدت ما كانت تملكه من جاذبيّة نظراً للنزاع الطبقيّ، ولقيام إيديولوجيا قويّة مُنافسة كالماركسيّة والقوميّة، وفُتِح الباب أمام شكل جديد من الليبراليّة. بَيْدَ أنّ أهمّ أشكال الليبراليّة كان له تأثيره في هذه المرحلة على السياسات المُتّبَعة من الدول الغربيّة، الليبراليّة التي قامت على أساس أفكار «جان مينارد كينز». وشكّلت في الواقع نوعاً من التعديل والتطوير لهذه النظريّة. فقد اعتبر «كينز» أنّ تدخل الدولة ضروريّ للتخلّص من الأزمة التي وقع فيها النُظام الرأسماليّ، هذا في الوقت الذي كانت فيه الليبراليّة الكلاسيكيّة ترى في تدخّل الدولة أمراً مُضرّاً. وقد أطلق فيه على الدولة التي تُقدم على التدخّل في اقتصاد المجتمع تسمية الدولة الخادمة أو دولة الرفاهية، وأطلق على السياسات التي تتبّعها تسمية السياسات الخدميّة أو الرفاهيّة.

والليبراليّة الغالبة في القرن العشرين كانت من هذا النوع. وعلى هذا الأساس سعت دول الرفاه الغربيّة، ومن خلال التدخّل في الشأن

الاقتصاديّ لتحقيق أهداف أربعة في غاية الأهميّة. هي: تأمين فُرص عمل كاملة، النموّ الاقتصاديّ المُتوازن، ثبات الأسعار والتوزيع العادل للدّخل. ولكن إيجاد حالة تعادل بين هذه الأهداف كان أمراً صعباً؛ لأنّ فُرص العمل والنموّ الاقتصاديّ سوف يُؤدّيان إلى عدم ثبات الأسعار وإلى إخفاق الدولة في هذا المجال، لا سيّما مشكلة الركود في السبعينات (1970)، وهذا ما ساهم في التشكيك في هذه النظريّة[1].

والواقع أنّه نتيجة هذه الظروف، ولِدت الليبراليّة الجديدة، وما توصّل إليه أصحاب هذه النظريّة كان بتأثيرٍ من هذه الظروف، لأنّهم البديل الوحيد الموجود على الساحة. والليبراليّون الجُدد هم بمعنى آخر أصحاب النزعة التقليديّة من الليبراليّن. فقد دافع هؤلاء ولسنوات طويلة عن الليبراليّة الكلاسيكيّة؛ ولم تكن الليبراليّة الجديدة سوى عنوان جديد لديهم. وبعبارة أوضح نجد أنّ كتابات مفكّر مثل «فون هايك» وهو من أبرز الليبراليين الجُدد، كانت طيلة ثلاثين إلى أربعين سنة قبل الثمانينات ضمن هذا السياق، ولكنّه لم يصل إلى المكانة والشهرة التي نالها في الثمانينات (1980) وما تلاها[2]. ولذا نُعيد التأكيد على أنّ الليبراليّة الجديدة لا تُشكّل تحوّلاً جديداً في الفكر الليبراليّ الكلاسيكيّ، بل نتيجة قيام فُرص جديدة أمامها عادت إليها الحياة من جديد.

ويذكر «حسين بشيرية» في ما يتعلّق بالليبراليّة الجديدة التالي:

---

(1) بشيرية، حسين، ليبراليسم نو، گرايشهاي أخير در تفكر سياسى واقتصادى غرب الليبراليّة الجديدة، الميول الأخيرة للفكر السياسي والاقتصادي الغربي، ص 10 ـ 11.

(2) آربلاستر، أنطوني، ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط، نقله إلى الفارسية. عباس مخبر، ص524.

«قامت الليبراليّة الجديدة في المجال الاقتصادي على نظرية كينز، وقد أثّرت أفكار كينز على اقتصاد الغرب، حيث اعتبر أنّ دور الدولة في تنظيم الاقتصاد محلّ لعلامات الاستفهام، وأكدّ على أهميّة نظام التنافس التجاريّ الحرّ. ويرى أتباع هذا الاتّجاه أنّ نشاط الدولة وبيروقراطيّتها لا يعودان للمصلحة العامة، بل هما يشكّلان نوعاً من النشاط النفعيّ الخاص. ويرى هؤلاء أنّ نظام الدولة الرفاهيّة سوف يجعل أصل الحريّة في خطر، دون أن يؤدّي ذلك إلى تحقق الهدف المنشود، وهو المساواة النسبية... بل إنّ بعض الليبراليين الجُدد سلكوا طريقاً مُتطرّفاً في ردّة فعلهم على فكرة دولة الرفاهيّة وتدخّل الدولة في الاقتصاد بنحو انتهى بهم ذلك إلى الدفاع عن الفوضويّة الرأسماليّة»[1].

وكما هو واضح، فإنّ هؤلاء كانوا يعترضون على السياسات الرفاهيّة للدّولة، وأمّا الاقتراح المقدّم من قبلهم لتحسين الأوضاع، فليس سوى الليبراليّة الكلاسيكيّة، والتي تعني منع الدولة من التدّخل في الشأن الاقتصاديّ للمجتمع.

ويبيّن كلّ من «إليزابيت مارتينز» (Elizabeth Martinez) و «أرنولدو غارسيا» (Arnoldo Garcia)، أهمّ الأفكار التي تُؤمن بها الليبراليّة الجديدة ضمن أمور خمسة:

الأمر الأول: هو ضرورة هيمنة قواعد السوق الحرّة؛ أي لا بدّ من العمل على ضمان حريّة القطاع الخاص مهما كانت النتائج المترتّبة على ذلك. وفتح الحدود أمام عودة التجارة والاستثمار الدوليّ؛ الحدّ من

(1) بشيرية، حسين، ليبراليسم نو، گرايشهاي أخير در تفكر سياسي واقتصادي غرب، مصدر سابق، ص11.

الأجور من خلال إلغاء الاتّحادات العمّاليّة وحذف تلك المزايا التي نالها العمّال نتيجة المعركة التي خاضوها طوال سنوات، رفض أيّ نوع من التسعير، بل العمل على ضمان الحريّة التامّة لحركة رأس المال، البضائع والخدمات. وتلتزم الليبراليّة الجديدة إقناع الآخرين بأنّ السوق الحرّة هي أفضل وسيلة لزيادة النموّ الاقتصاديّ، وهذا النموّ سوف يعود بالنفع على الجميع.

الأمر الثاني: يتّجه ناحية إلغاء الموارد الماليّة للخدمات الاجتماعية، وهذه الخدمات تشمل موارد كالتعليم والدواء.

الأمر الثالث: يرجع إلى القوانين الموضوعة. فالليبراليّة الجديدة ترفض القوانين التي تُؤدّي إلى الحدّ من زيادة أرباح رأس المال، وهذا الرفض يشمل القوانين التي ترجع إلى المحافظة على البيئة والأمن العماليّ.

الأمر الرابع: يعود إلى الخصخصة، حيث تتّجه الليبراليّة الجديدة للمُطالبة بإخراج الاستثمار والخدمات من ملكيّة الدولة والقطاع العام إلى ملكيّة القطاع الخاص، وهذا الأمر يشمل البنوك، الصناعات الأساسيّة، خطوط السكك الحديديّة، المدارس، المستشفيات، بل وماء الشرب أيضاً.

الأمر الخامس: هو المطالبة بإلغاء بعض المفاهيم العامّة كالصالح العام (Public good) أو الاجتماع (Community)، واستبدال ذلك بمفهوم (المسؤوليّة الشخصيّة) (indvidaul responsibility). وبعبارة أوضح يتبنّى المطالبون بذلك النزعة الفرديّة مقابل الاتّجاه الذي يُؤمن

بأصالة المجتمع. ويدعو الليبراليّون الجُدد أفراد المجتمع من الطبقة الأشدّ فقراً للعمل على إيجاد وسيلة لرفع الحرمان الذي يعيشون فيه في مجال الصحّة، والتعليم والضمان الاجتماعيّ، بمعنى أن لا يقوموا بإلقاء المسؤولية في حلّ تلك المشاكل على غيرهم، وإذا عجزوا عن إيجاد الحلّ فلا بدّ من إطلاق صفة الأفراد الكسالى عليهم[1].

ومن خلال النظر في الإرث الفكريّ للّيبراليّة الجديدة، والتي هي النوع الغالب من الليبراليّة في المرحلة الجديدة، نُثبت صحّة ما ذكرناه في بداية هذا البحث. بمعنى أنّ الليبراليّة الجديدة لم تأت بأيّ مضمون جديد يُؤدّي إلى خلق جاذبيّة جديدة لهذا الاتّجاه الفكريّ، والنقد الذي وجّه إلى هذه النظريّة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والذي أدّى إلى إضعاف الليبراليّة الكلاسيكيّة، هذا النقد ما زال يحتفظ بقوّته[2]، ولذا لا بدّ وأن تكون هناك أسباب أُخرى أدّت إلى بروز الليبراليّة الكلاسيكيّة وإن بقالب معاصر مرّة أُخرى[3]. ولذا من الأفضل البحث عن البُعد الجماليّ المعرفيّ في هذه النظريّة.

في ما يرتبط بالبعد الجماليّ المعرفي، أو البُعد الشعوريّ والعاطفيّ للّيبراليّة في المرحلة الجديدة، لا جديد في هذا المجال ينحو إيجابيّاً.

---

(1) Martinez and Garcia, Internet.

(2) لمزيد من التفصيل حول النقد الموجّه للّيبراليّة أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان «الجاذبيّة الفكريّة لليبراليّة».

(3) لمزيد من التفصيل حول الليبراليّة انظر: بشيرية، حسين، ليبراليسم نو، گرايشهاي أخير در تفكر سياسي واقتصادي غرب مصدر سابق؛ آربلاستر، أنطوني، ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط، نقله إلى الفارسيّة «عباس مخبر»، ص 513 ـ 544 و فنسنت، آندرو، إيديولوژيهاى مدرن سياسي.

فجاذبيّة الليبراليّة ارتبطت بعلاقة هذا الاتّجاه الفكريّ بشعار الحريّة، وجاذبيّة هذا الشعار كان لها دور مهمّ في تقديم الليبراليّة كفكر عالميّ، ولكن وكما تعرّضنا لذلك سابقاً، فإنّ عدم اهتمام الليبراليّة ببعض الآمال البشريّة الأُخرى كالعدالة كان سبباً في ضعف الحسّ الجماليّ الجذّاب لديها، وهو من أسباب استبدال الليبراليّة الكلاسيكيّة بليبراليّة القرن العشرين. فهذه الأخيرة ومن خلال إقراراها لمبدأ تدخّل الدولة، كانت ترى ضرورة الاهتمام بالعدالة الاجتماعيّة، والتوزيع العادل للدّخل، وهي بهذا تمكّنت من أن تزيد جاذبيّتها الشعوريّة والعاطفيّة.

ولكن ما حدث في هذه المرحلة فإنَّ الليبرالية، مضافاً إلى إخفاقها في اكتساب أيّ نقاط في ما يرجع إلى الحسّ الجماليّ، فقد شهدت خسارة بعض ما لديها نظراً لاستبدالها بالليبراليّة الجديدة. وهذه الأخيرة، وهي النوع الغالب على الليبراليّة في هذه المرحلة، لم تُبد اهتماماً بالعدالة الاجتماعيّة، والسياسات التي كانت تسير من خلال هذا النمط من التفكير كانت تجعل من الفقير أشدّ فقراً ومن الغني أشدّ غنى[1]. ولذا ضعفت جاذبيّة الليبراليّة في البُعد الشعوريّ والعاطفيّ في هذه المرحلة، وبالتالي لا يعود السبب في هيمنتها على الفكر العالميّ إلى امتلاكها مثل هذا الأمر.

ب ـ الجاذبيّة الخارجيّة

تشمل الجاذبيّة الخارجيّة كلاً من البُعد العملي وبُعد امتلاك القوّة. أمّا في ما يرتبط بالبُعد العمليّ، فإنّ الليبراليّة لم تُضف إلى نفسها شيئاً

---

(1) Martinez and Garcia, Internet

جديداً بالقياس إلى ما كانت تملكه سابقاً في هذا المجال؛ أي أنّ التجارب الجديدة لا تحكي عن أبعاد عملانيّة جديدة تملكها هذه النظريّة، لأنّ قيام الأنظمة الليبراليّة في الغرب، وتمكّنها من تحقيق نجاحات في البعد العمليّ المرتبط بإقامة المجتمع الليبراليّ المنشود، قد وفّر لها قدَراً من الامتياز العمليّ. ولذا لا مجال للشكّ في ما تملكه الليبراليّة من بعد عمليّ. ولكن ما نريد قوله هنا هو أنّها لم تزد شيئاً في هذا المجال عمّا كانت عليه، ولذا فإنّ تقدّمها على مستوى الفكر العالميّ لا يدين لعملانيتها.

وأمّا في ما يرجع إلى البحث عن علاقة الليبراليّة بموازين القوى، فإنّ ما وصلت إليه من جاذبية مخبوءٌ في هذا الأمر بالذات؛ وذلك لأنّنا من خلال التتبّع توصّلنا إلى أنّ أي تغيير لم تنله في البُعد العقلانيّ، الجماليّ والعمليّ، وتوضيح ما نحن بصدده يتوقّف على بيان مُفصّل.

إنّ القوة أمر نسبيّ؛ أي أنّ ميزان قوّة الفرد، الجماعة أو الدّولة وغير ذلك، يرتبط بملاحظة قُدرة الطرف المقابل له. فقد تكون الدولة (أ) دولة قويّة بالقياس إلى الدولة (ب)، ولكنّها بالقياس إلى الدّولة (د) هي دولة ضعيفة. ولذا فإنّ ما له تأثيره على ازدياد القوّة أو ضعفها هو ازدياد قوّة الطرف المقابل أو ضعفه؛ أي من المُمكن أن تزداد أو تضعُف قوّة طرف ما من دون أن يزيد حجم ما لديه من قُدرات نظراً لازدياد أو ضعف الطرف المُقابل أو الخصم.

والليبراليّة في هذه المرحلة الجديدة لم تُضف إلى حجم القوّة الذي كان لديها أي شيء. ولكنّ ازدياد حجم قوّتها كان يرجع إلى ضعف قدرة خصمها المُنافس لها؛ أي الماركسيّة، فهذه الإيديولوجيا شهدت ضعفاً

في ميزان القوّة، وهذا هو السبب الذي أدّى بالليبراليّة لتكون الأسبق من الإيديولوجيّات المُنافسة لها عالميّاً.

وطبقاً للمُعطيات التي بنينا عليها هذه الدراسة، فإنّ تأثير القوّة على مكانة فكرٍ ما له جوانب ثلاثة: الجانب الأول يرجع إلى مدى دعم القوى التي تملك عناصر القوّة على نشر فكر ما وذلك عبر تأمين الإمكانات اللاّزمة لذلك، وهذا الأمر هو من نتائج الارتباط الوثيق بين تلك القوى وذلك الفكر. وأمّا الجانب الثاني والثالث فيرجعان إلى مدى تأثير القوّة بشكل لاشعوريّ على المخاطب بذلك الفكر، وعلى إقناع الآخرين به، وإلى مدى تأثير قوّة المخاطب على القبول والاقتناع بفكر ما[1].

وفي ما يعود إلى الليبراليّة، فإنّ حامي هذه الإيديولوجيا والحامل لها كانت الدّول الغربيّة. وإذا أخذنا تأثير الجانب الأول من ارتباط القوة بالفكر، فإنّ ما ينبغي قوله في هذا المجال هو أنّ هذه الدول على الرغم من دعمها لنشر الفكر الليبراليّ ودورها الأساسيّ في حفظ الليبراليّة كفكر ذي بُعد عالميّ، ولكن بسبب كون النظريّات الفكريّة المُنافسة تتمتّع بمثل هذا الدعم، فلا يُمكن النظر إلى هذا الأمر على أنّه يُشكّل نقطة قوّة وامتياز. ولكن سنة 1985 ومع بداية الإصلاح في الاتّحاد السوفياتيّ، حُرمت الماركسيّة من هذا الدعم، أمّا الليبراليّة ونظراً لاستمرار تلقيّها للدعم، فقد تفوّقت عليها الماركسيّة واحتلّت مكانها. ولو كُتبت الحياة للاتّحاد السوفياتيّ، وبقي على دعمه المستمرّ للماركسيّة لكان من المستبعد حينئذٍ أن تصل الليبراليّة إلى حيث هي الآن.

---

(1) لمزيد تفصيل حول هذا الأمر راجع ما ذكرناه في الفصل الأول.

وبالانتقال إلى تأثير الجانب الثاني، أي تأثير امتلاك حاملي الفكر القويِّ على اللاّوعي عند المخاطَب وجعله ينجذب إلى ذلك الفكر، فإنّ المُلاحظ هو أنّ الدّول الغربيّة تمكّنت طوال القرن العشرين من أن تزيد من حجم قوّتها، إلّا أنّ زيادة حجم قوّة خصومها منعها من أن يكون التفاوت بينها في موازين القوى كبيراً. ولذا لم يكن لهذه القوّة من تأثير على لاوعي المُخاطَب بنحو تتفوّق فيه على خصومها كالماركسيّة. إلّا أنّ هذا الوضع تغيّر بعد سنة 1980. فانهيار قوّة الاتّحاد السوفياتيّ زاد وإلى حدّ كبير من قوّة الدول الغربيّة ومنها الولايات المُتحدة الأميركيّة، الأمر الذي أدّى إلى توفير أسباب تسهّل التصديق بكلامهم، وكأنّ امتلاكهم للقوّة شكّل دليلاً على صحّة هذا الكلام. فالزيادة الكبيرة في حجم القوّة لدى حاملي الفكر الليبراليّ أدى إلى تحسّن كبير في التأثير على إقناع مخاطَبي هذا الفكر. فالليبراليّة هي نفسها تلك التي كانت سابقا، بل هي أضعفُ ممّا كانت عليه لناحية البُعد الشعوريّ والعاطفيّ، ولكن، مع ذلك عمّت العالم كلّه موجة من التبعيّة لها، ولا سبب وراء ذلك إلّا مدى ارتباط هذا الفكر بموازين القوى.

وبالانتقال إلى الحديث عن تأثير الجانب الثالث؛ أي ارتباط الفكر بمدى قوّة المخاطب، فإنّه، وخلافاً للجانبين السابقين، لم تكن الليبراليّة تعتمد في تأثيرها على قوّة المُخاطب؛ لأنّ هذا الفكر كان له تأثيره الشديد على مصالح الطبقة المتوسّطة، ولا يُمكن القول بأنّ نمو هذه الطبقة كان له تأثيره على انتشار الليبراليّة. وظاهر الحال لا يُؤيّد هذا الأمر. ولذا لا يمكن الوصول من خلال تحليل الطبقات الاجتماعيّة ـ وهو من أهم التحليلات التي ترتبط بمعرفة مدى ارتباط القوّة بالفكر في

الجانب الثالث ـ إلى ما يُبرّر لنا أسباب انتشار الليبراليّة على المستوى العالميّ في العصر الأخير. فإذاً، ما كان له تأثيره على انتشار الفكر الليبراليّ يرجع إلى الجانبين الأول والثاني أكثر من رجوعه إلى امتلاك القوة.

ختاماً لا بدّ لنا من الإشارة إلى أمرين لهما أهميّتهما في هذا المجال:

الأمر الأول: إنّ ما ذكرناه في تقييمنا للعناصر الجذّابة في الفكر الليبراليّ في هذه المرحلة، إنّما نحققّه متى نظرنا إليها من خارج. أي متى كان حُكمنا عليها بعيداً عن حُكم المؤمنين بها، وعن أيّ سبب قد يجعله هؤلاء مُبرّراً لميلهم نحو الليبراليّة. وبعبارة أوضح: لعلّ شخصاً ممن يميل إلى الليبراليّة في هذه المرحلة يتمكّن من تعداد بعض نقاط القوّة في الفكر الليبراليّ والتي يعتبرها عناصر جذب في هذا الفكر، ولكنّ وظيفة هذه الدراسة هي البحث عن الأسباب الحقيقيّة لميله هذا، من دون الاكتفاء بما يذكره هو، فلا بدّ من النظر إلى الموضوع بشكل أوسع. وللتوضيح نقدم المثال البسيط التالي: إنّ شخصاً عصبيّاً قد يُبرّر عصبيّته بالسلوك الذي يُشاهده عند غيره، ولكن المعالج النفسي عندما يدرس حالة هذا الشخص قد يصل إلى نتائج أُخرى، ويرى أنّها هي السبب الحقيقي وراء ذلك. نعم هذا المثال ليس من سنخ المسألة التي نعالجها هنا، ولكنّه مفيدٌ من ناحية بيان طريقة معالجتنا للأمر. والواقع هو أنّه في عصرنا الحاليّ، وبتأثيرٍ من الجانبين الأول والثاني ممّا يرتبط ببُعد امتلاك القوّة، يلتحق اليوم بالليبراليّة كثيرٌ من الأفراد ومن أقصى بقاع الكون، ولا يرجع السبب في ذلك إلى إيمانهم بأنّها تتوفر على البُعد

العقلانيّ أو العمليّ أو حتى الجماليّ، وقليلٌ منهم يعترف بأنّ دافعه إلى الالتحاق بالليبراليّة هو قوّتُها. ولكن ما توصّلنا إليه من خلال هذه الدراسة هو أنّ أهمّ سبب لانتشار الليبراليّة بهذا النحو يتمثّل بهذا البُعد، وأنّ اعتمادها على عُنصر القوّة هو الذي جعلها أكثر الإيديولوجيّات جاذبيّة، وهو الذي أوجب وصفها بأنّها ذات بُعد عقلانيّ، عمليّ وجماليّ. وهذا عكس ما وقعت الماركسيّة فيه، فهذه الأخيرة حافظت على جميع نقاط قوّتها في المرحلة الجديدة عدا عُنصر امتلاك القوّة، ولكن نظراً لفقدانها عنصر امتلاك القوّة سرى ذلك إلى سائر الأبعاد، فلم يعد يُعرف عنها اليوم امتلاكها للبُعد العقلانيّ والعمليّ والجماليّ. ولكن كما ذكرنا فإنّ حُكم الباحث يختلف عن حكم المُخاطَب المُباشر بإيديولوجيا ما؛ ولذا فإنّ الاختلاف الوحيد اليوم بين الماركسيّة والليبراليّة يتمثّل في مسألة امتلاك أو فقدان عُنصر القوّة، بل لعلّ من المُمكن القول إنَّ الماركسيّة تتفوّق على الليبراليّة مع فرض تساويهما في عنصر امتلاك القوّة؛ لأنّها تملك بُعداً شعوريّاً وعاطفيّاً أقوى نظراً لارتباطها بمصالح الجماهير.

الأمر الثاني: يرجع إلى أنّ الصعود المُتجدّد لليبراليّة لتتصدر ساحة الفكر العالميّ، يشهد على صحة القول بأنّ النظم الفكريّة الهامشيّة قد تتبدّل مكانتها تبعاً لظروف خاصّة، بل قد تتحول إلى فكر مُهيمن عالميّاً. وهذا الأمر يتحقّق متى زادت امتيازات هذا النظام الفكريّ في جانب أو أكثر من جانب في عناصر الجذب. فزيادة هذه العناصر سوف يُؤدّي إلى الحدّ من التفاوت بينه وبينه مُنافسيه، ونتيجة ذلك إضعاف عناصر قوّة الفكر المُهيمن.

من هنا، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ارتفاع منسوب عناصر القوّة في جانب من الجوانب دون غيره، وإن كان له تأثيره على صعود هذا النظام الفكريّ عالميّاً، فشرطُ ذلك أن يكون بنحو يُؤدّي إلى تعويض ضعف الجوانب الأُخرى، وكما لاحظنا في الليبراليّة أنّ زيادة عناصر القوّة في جانب من جوانبها أدّى بها إلى العمل بنحو يتصوّرها المُخاطب مالكةً عناصر القوّة في الجوانب كافّة.

ومهما كان الأمر، فإنّ هيمنة فكرٍ ما على مستوى عالميّ تقع بشكلٍ آنيّ ومؤقّت، وما لم تعمد النظم الفكريّة الأُخرى إلى السير بخطوات جديّة في ساحة التنافس، فإنّ الفكر المُهيمن سوف يستمرّ في هيمنته هذه. وهذا هو الدرس الذي علّمنا إياه تاريخ الفكر.

2 ـ مكانة الليبراليّة في إيران

متى أردنا ملاحظة الظروف المُهيمنة على المحافل الفكريّة في إيران في الفترة المُمتدّة من سنة (1981) وإلى الآن، فسوف نجد أنّ هذه المحافل كانت تتّجه، وبالتوافق مع المُتغيّرات العالميّة، ناحية بعض الميول الخاصة. وهذا يحكي عن نوع من العلاقة المباشرة بين المُتغيّرات الفكريّة العالميّة والمُتغيّرات الفكريّة في إيران. وسوف نسعى في هذا القسم لمُعالجة هذا الموضوع في ما يرجع إلى كلّ مجموعة من المجموعات الرئيسيّة في الساحة الفكريّة في إيران، وهذه المجموعات هي: التقليديّون، العلمانيّون والمجدّدون.

أ ـ التقليديّون والعلمانيّون

يظهر تأثير المحيط العالميّ على الاتّجاه التقليديّ، بشكل واضح،

في الموضوع الذي يُشكّل محور اهتمامهم وفي النوع الغالب على مواقفهم الإيديولوجيّة. والبحث في هذه المواقف يشهد على أنّهم، وفي المرحلة المُمتدّة من أواسط الثمانينات ميلاديّة وإلى اليوم، قد انتقلوا من الجبهة المفتوحة على الماركسيّة إلى جبهة أُخرى ضدّ الليبراليّة، ولا يمكن فهم ذلك إلّا من خلال مُلاحظة المُتغيّرات الفكريّة العالميّة. وكما لاحظنا في الفصل الخامس فإنّ التقليديّين اتجهوا في السنوات الأخيرة التي سبقت سنة 1985 ناحية مواجهة الميول اليساريّة، وكانت نظريّاتهم الفكريّة تصبّ في هذا الاتّجاه، وقد حملوا بشدة على اليساريّين المجدّدين، وعلى اليساريّين الدينيّين أيضاً. ولكنّ هذا الأمر تبدّل بعد أواسط الثمانينات ميلاديّة، حيث ابتدأت مرحلة جديدة هي مرحلة مناهضة الليبراليّة، فنشبت مواجهة شديدة بينهم وبين المجدّدين الدينيّين المتحرّرين. وإذا كان مفكّر كـ«علي شريعتي» هدفاً لهجومهم في المرحلة السابقة، فإنّ هجومهم انصبّ على منظر كـ«سروش» في المرحلة الجديدة.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ تأثير المحيط العالميّ على الاتّجاه التقليدي ليس رئيسيّاً، والشاهد على هذا الأمر هو أنّ أبرز مُنظّري هذا الاتّجاه لم يكونوا من أشدّ من قارع الليبراليّة أو واجه الميول الليبراليّة. وكذلك كان حالهم في المرحلة السابقة، ما يعني أنّ المعايير المُتَبعة لديهم لم تكن عالميّة، وأنّ أفكارهم لا يمكن مقارنتها بنماذج أُخرى في العالم. وهذا يرجع في نظرنا إلى ضعف علاقة الاتّجاه التقليديّ بالنُظُم الفكريّة الخارجيّة. فتكوينه الأساسيّ لا يهتمّ بالمُتغيّرات التي تحصل في العالم المُحيط به. ولكن الوضع القائم يحكي عن اهتمام تدريجيّ لديه

من خلال السعي للتعرّف على الاتّجاهات الفكريّة الأُخرى، والتقليديّون الذين يُبدون اهتمامهم بالمُتغيّرات الجديدة هم في حال ازدياد، وهذا ما نشاهده من خلال ملاحظة مدى انتشار المجلات، والكتب ونحوها في محافلهم. وما يهمّنا هنا هو اهتمامهم بالجدل الفكريّ السائد في المجتمع؛ حيث يعملون على معالجة مُختلف الموضوعات، وهذا يشهد على مدى توافقهم مع ما يجري على مستوى عالمي.

وبالانتقال إلى العلمانيّين، فإنّ الظروف المُهيمنة على هذا الاتّجاه تحكي عن توافقهم مع المُتغيّرات العالميّة. ففي هذه المرحلة وتبعاً للظروف العالميّة نجد أنّ الميل الغالب لديهم ينحو باتّجاه الليبراليّة، وذلك خلافاً لما سبق أواسط الثمانينات حيث كان دعاة الماركسيّة هم الأبرز من بينهم، وإن كان اليساريّون فقدوا رونقهم في الفترة الأخيرة. لذا فإن أبرز المفكّرين العلمانيّين اليوم وأشهرهم هم أصحاب الميول الليبراليّة.

لكن من المفيد القول إنه ليس لهؤلاء فُرص للقيام بنشاط سياسيّ بشكل علنيّ ورسميّ. ولو أُتيحت لهم هذه الفرص لكانت شخصيّات وجماعات الاتّجاه الليبراليّ السياسيّة والاجتماعيّة الأكثر قبولاً ونفوذاً في الساحة السياسيّة.

ب ـ المُجدّدون

تغيّر المحيط السائد لدى المُجدّدين بتغيّر المُحيط السائد عالميّاً، فأصبحت الميول التحرّريّة هي الأقوى لديهم، وأمّا النزعة اليساريّة فقد عاشت في الظلّ. ولذا تغيّرت الوجوه والجماعات البارزة بين

المُجدّدين. فإذا كان «الدكتور علي شريعتي» هو الشخصيّة الأبرز فكرياً بأفكاره اليساريّة في أوائل الثمانينات (1360 هـ . ش)، فإنّ الدكتور «عبد الكريم سروش» احتلّ مكانةً رفيعة بعد ذلك التاريخ بما يحمله من ميول تحرّريّة. صحيح أن «شريعتي» ما زال مُحتفظاً بمكانته في القلوب، ولكنّ التحليل المعرفيّ لدى المُجدّدين خضع لتأثير نظريّات «سروش».

ونظراً لما كان يملكه المُجدّدون الدينيّون من نفوذ في التشكيلات الحكوميّة بعد الثورة، فإنّ سياسات هذه الحكومات تشهد على تأثّرها بالمُحيط العالميّ. وكما هو معروف فإنّ حكومة «مير حسين موسوي» كانت تتبّع سياسة يساريّة بشكلٍ عام، ولكن وبعد سنة 1985 حلّت حكومة «أكبر هاشمي رفسنجاني» محلّها وتبدّلت توجّهاتها من النزعة اليساريّة إلى الحريّات الاقتصاديّة، فتقلّصت الخدمات الاجتماعيّة للدّولة، وأصبح القطاع الخاص هو ميدان المُنافسة. واستُكملت الحريّات الاقتصاديّة في حكومة «رفسنجاني» بالحريّات السياسيّة والثقافيّة في حكومة «خاتمي»، وعلى الرغم من أنّ الجهة التي قامت على أساسها هذه الحكومة كانت من جناح اليسار، إلّا أنّها حملت شعارات التنمية السياسيّة وغيرها من الشعارات التي لا تندرج في إطار النزعة اليساريّة بمعناها المتعارف. وذلك لأنّ لغة اليسار الاقتصاديّة ما زالت لها الأولويّة، ولكن ما كان يهمّ اليساريّين الحاليّين في إيران هو استقرار الدّولة الدينيّة الشعبيّة التي تقوم على أساس تأمين العدالة الاجتماعيّة. ويُشار إلى أنه، على الرغم من الإشكالات الموجّهة نحو العدالة اليوم، فإن هؤلاء اليساريّين يرون أنّ تأمين العدالة عن طريق استقرار السيادة الشعبيّة هو الطريق الوحيد لتأمين العدالة الاجتماعيّة، وهذا الأمر لم

يحدث صدفة، بل إنّ المُتغيّرات العالميّة هي السبب في هذه الميول، وهم سواء بوعي منهم أم بغير وعي، وقعوا تحت تأثير هذه المُتغيّرات لأنّهم يعيشون في ظلّها[1].

من هنا، فإن ما نسعى للتوصُّل إليه من هذا البحث هو الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بدايته، وهو عن السبب في عودة الحياة من جديد إلى الليبراليّة وهيمنتها على الفكر العالميّ من جهة، وتأثير ذلك على المُحيط الفكريّ في إيران من جهة أُخرى. وقد توصّلنا إلى أنّ السبب الرئيسيّ في هيمنة الليبراليّة هو امتلاكها لعنصر القوّة. كما أنّ تأثيرها على الاتّجاهات الفكريّة في إيران كان بنحو يتناسب مع حقيقة تلك الاتّجاهات. فقد أثّرت على الاتّجاه التقليديّ لجهة الموضوعات التي أصبحت محلّ اهتمامه، وأثّرت على الاتّجاه العلماني لناحية التحوّل من الاتّجاه اليساريّ إلى الليبراليّ، في حين تحوّل الاتّجاه التجديديّ من اليساريّة الدينيّة إلى المُطالبة بالحريّات الدينيّة. وأمّا في الفصل القادم فسوف نعالج علاقة هيمنة الفكر الليبراليّ على تبدّل الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ.

(1) الموضوعات المذكورة ضمن هذه السطور في ما يتعلّق بإيران، استقيناها بشكل غير مباشر من بعض المصادر. ونماذج هذه المصادر هي التالية: «طباطبائي، سيد جواد»، در آمدي فلسفي بر تاريخ إنديشه سياسي، در إيران، وزوال إنديشه سياسي در إيران؛ «سروش، عبد الكريم»، فربه تر أز أيديولوجي؛ و«علوي تبار، عليرضا»، در آمدي بر نوسازي چب.

الفصل الثامن

عودة الحياة إلى هيمنة التجديد المتحرّر

نسعى في هذا الفصل لمعالجة تأثير عودة الحياة إلى الليبراليّة على الساحة العالميّة في تغيير الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ. وإذا نظرنا بدايةً إلى الظروف المُهيمنة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران في المرحلة التي تلت أواسط الثمانينات ميلاديّة (1360 هـ. ش ـ 1981م.)، فسوف نلحظ وجود متغيرين أساسيّين: أحدهما ضعف الاتّجاه اليساريّ ونهضة الاتّجاه المتحرّر بعنوان كونه فكراً مُهيمناً على عمليّة التجديد، والآخر هو التغيّر الطارئ على أسلوب التفكير في هذا المجال. فالغالب في هذه المرحلة، وخلافاً للمراحل السابقة، هو اعتماد أسلوب التفكير القائم على أساس النظر إلى الدين من خارجه لا من داخله. والتغيّر الأوّل يشهد على صدق الفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة، فسقوط الماركسيّة وعودة الحياة إلى الليبراليّة كفكرٍ مُهيمن على الساحة العالميّة، كان له تأثيره على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، وكذلك الحال في التغيّر الثاني فهو لا ينفصل عن المُتغيّرات العالميّة؛ وذلك لأنّ الجدل العميق المُرتبط بنظريّة المعرفة في العالم في الثمانينات

ميلاديّة، بعد الأزمة التي عُرفت باسم ما بعد الحداثة، كان له صداه على الاتّجاهات الفكريّة في البلاد، ودفع أصحاب الفكر نحو معالجة هذا الموضوع.

والتدقيق في مضمون الموضوعات الفكريّة للمفكّرين الذين سوف نتعرّض لهم في هذا الفصل، بعنوان كونهم ممّثلين لنوع الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد، يشهد على هذا التغيّر. فمن الواضح أنّ ما كان في الأولوية لدى هؤلاء، وما شكّل محور اهتمامهم، هو النظر إلى الدين من خارج. ولكن نظراً لضيق مجال هذه الدراسة فإنّ ما سوف نتعرّض له يرتبط بالتغيّر الأوّل. إلّا سوف نُشير وبمقدار ما تدعو إليه الضرورة إلى تبدّل طريقة التفكير لدى هؤلاء، وسوف نجعل من «محمد مجتهد شبستري» و«عبد الكريم سروش» موضوعَيْ بحثنا هنا.

1 ـ «محمد مجتهد شبستري»

يُعتبر «محمد مجتهد شبستري» من أبرز الشخصيّات الفكريّة في إيران النشطة في مجال تجديد الفكر الدينيّ. وسوف نبحث عن أسباب بروزه كما بحثنا عن ذلك لدى سائر المفكّرين. والفرضيّة التي نبني عليها والسؤال المطروح هنا هو: هل ثمّة ارتباط بين صيرورة «شبستري» والفكر الذي يحمله بهذه المكانة وبين الظروف المُهيمنة على الفكر العالميّ أو لا وجود لمثل هذا الارتباط؟ وما تتوقّعه هذه الدراسة، وطبقاً للفرضيّة التي قامت عليها، هو وجود نوع من التوافق بين فكره، والفكر المُهيمن على الساحة العالميّة. ولكن نؤكّد على أنّه ليس المراد من هذا الارتباط التبعيّة لهذا الفكر العالميّ المُهيمن، بل الإشارة إلى الظروف التي تتهيّأ بتأثيرٍ منه حيث تُؤدّي إلى أن تنال النظريات الفكريّة التي تتوافق

معه حظها من البروز والتقدّم، بل وتتبدّل لتصبح هي الفكر المُهيمن على محافلها.

والواقع أنّ الردّ الذي توصّلنا إليه من خلال البحث الذي أجريناه في هذه الدراسة عن السؤال المتقدّم هو بالإيجاب؛ لأنّ توافقاً ما نشهده ونلاحظه بين أعمال «شبستري» وبين الاتّجاه الليبراليّ وهو الفكر المُهيمن عالميّاً. وبهذا يتّضح سرّ بروز أعماله أكثر من غيره. ولكنّ هذه الدعوى تحتاج إلى بيانٍ تفصيليّ. وسوف نسعى هنا لاستعراض الأُسس التي قام عليها فكره ونماذج من سعيه لتجديد الفكر الدينيّ.

إنّ الأُسس الفكريّة لدى «مجتهد شبستري» مطويّة داخل فهمه للنصّ الدينيّ. فهو يعتقد بأنّ فهم وتفسير النصّ الدينيّ يبتني على مقدّمات وأُسس كفهم وتفاسير سائر النصوص. وهذه المقدّمات والأُسس هي:

1 ـ الفهم والمعلومات القبليّة لدى المُفسّر، لها دورها في فهم وتفسير النصّ. فالفكرة التي يتبنّاها حول مفردة ما أو واقعة ما سوف يكون لها تأثيرها على تفسيره هذا. ولا يُمكن القيام بأي عمليّة تفسير أو فهم دون وجود هذا الفهم المُسبق.

2 ـ ميول وتوقّعات المُفسّر، لها تأثيرها على عمليّة التفسير، فهو لا يتمكّن من الوصول إلّا إلى الأجوبة التي كان يتوقّع من النصّ أن يُجيبه عنها.

3 ـ القبليّات التي يحملها المُفسّر حول الظروف التاريخيّة المُهيمنة على الناس، لها أيضاً تأثيرها على تفسيره. بمعنى أنّ قبليّات المُفسّر التي ترتبط بعمليّة التفسير لها تأثيرها كالقبليّات المرتبطة بالميول

والمحفّزات لدى صاحب النصّ، الظروف التاريخيّة التي أحاطت بالنصّ، الظروف التاريخيّة التي أحاطت بالمُخاطَبين بهذا النصّ، الأدوات والإمكانات اللّغويّة التي استخدمها في النصّ، وغير ذلك ممّا يصل إليه من خلال اتّباع منهج التحليل التاريخيّ.

4 ـ تحديد المُفسّر لبُؤرة المعنى، هو أيضاً له تأثيره على عملية التفسير، والمراد من بُؤرة المعنى وجهة النظر الرئيسيّة التي تدور حول محورها جميع مُعطيات النصّ.

5 ـ مدى قدرة المُفسّر على ترجمة النصّ وتحويله إلى الإطار التاريخيّ الذي يعيشه، لهذا أيضاً تأثيره على تفسيره للنصّ. فعمليّة التفسير حينما تنتمي إلى عصر غير عصر تدوين النصّ فإنّ الكثير من المعاني والمفاهيم تكون قد تغيّرت، ولا بدّ في عمليّة التفسير من أن يعيش المُفسّر تلك المعاني والمفاهيم التي كانت في عصر النصّ، وترجمتها إلى عصره وتفسير النصّ بلغة عصره. ولا شكّ في أنّ مدى قُدرته على هذا الأمر سوف يكون له تأثيره على مدى معرفته بمعنى النصّ. إلّا أنّه لا بدّ من الحذر من وقوع فهمه هذا في فخّ المُصادرة على المطلوب[1].

وكما تقدّمت الإشارة إليه، فإنّ «مجتهد شبستري» يعتقد بأنّ فهم ظواهر الكتاب والسنّة كفهم أيّ نصٍ آخر يبتني على مقدّمات وأُسس لا يُمكن اجتنابها في عمليّة تفسير النصّ الدينيّ، ولا بدّ لأجل الوصول إلى تفسير صحيحٍ، وفهْم صحيحٍ من السعي لترتيب هذه المقدّمات والأُسس

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص 16 ـ 29.

بنحوٍ تامّ ومنعها من أن تؤثّر بشكل خاطئ على التفسير. (لأنّ الخطأ في هذا المجال سوف يُؤدّي إلى الخطأ في فهم النصّ وتفسيره). ولذا فإنّ فهم النصوص المذكورة إنّما يكون حجّة متى سبقه تنقيحُ كاملِ المُقدّمات والأُسس المذكورة[1].

وكمثالٍ على ذلك نأخذ موضوع التوقّعات التي ننتظرها من الدّين فهذا الأمر هو أحد القبليّات التي لا بدّ من تنقيحها والوصول فيها إلى نتيجة مقبولة. كما لا بدّ أيضاً من تحديد الجواب الصحيح للسؤال التالي: هل يستجيب الدّين لكل المُتطلّبات الإنسانيّة أو أنّه أُنزل ليستجيب لبعض هذه المُتطلّبات؟ في الواقع إنّ تَبنّي أيّ من هذين الشقّين سوف يكون له أثره على عمليّة تفسير النصّ الدينيّ. فإذا كان المُتوقّع عند المُفسّر أن يجد في النصّ استجابة لكل الأسئلة التي يواجهها، فإنّه سوف يسعى لأن يستفيد من كلّ كلمة ليصل إلى الحدّ الأعلى من المضامين التي يُمكن أن تدلّ عليه لأجل الوصول إلى تحديد موقف الدين من مُختلف الموضوعات، وأمّا من لا يتوقع مثل هذا الأمر فإنّه لن يلجأ إلى تفسير النصّ بهذا النحو. وكذلك الحال في ما يعتقده المُفسّر حول مسألة أنّ رسالة الدين تتطابق مع العدل أو أنّ كلّ ما يأتي به الدّين هو العدل. فبناءً على الأوّل يكون المعيار في صحّة التفسير كونه مُطابقاً للعدل، وأمّا على الثاني فلن يكون الأمر كذلك[2].

ومتى ثبت لدينا أنّ تنقيح هذه القبليّات (المُقدّمات والأُسس

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص 57 ـ 59.

التفسيريّة) هي من الشروط المُعتبرة للوصول إلى تفسير صحيح للنصّ الدينيّ، فإنّ الوصول إلى قبليّات صحيحة يتوقف على الرجوع إلى آخر المُعطيات النظريّة حول بعض المفاهيم كالعدالة، الحريّة، الكون، الإنسان، الدّين وغيرها، وتحديد العلاقة بين هذه المفاهيم. فالوصول إلى نتيجة صحيحة حول العلاقة بين الدّين والحريّة يتوقّف على اعتماد المُفسّر على أفضل النظريّات الموجودة في هذا المجال، لكي يعتمد في عمليّة تفسيره على ما يطمئنّ إليه.

وحيث علمنا أنّ المُعطيات البشريّة حول هذه المفاهيم هي في حالة تغيّر وتطوّر، كان الوصول إلى قبليّات مُنقّحة وثابتة أمراً غير ممكن، فإنّ هذه القبليّات هي في حالة تغيّر مُستمرّ، ومن الطبيعيّ أن تكون نتيجة ذلك التغيير وقوع التغيير في فهم وتفسير الوحي. ولذا كانت عمليّة تفسير الوحي مُتجدّدة وسوف يستمرّ تقديم تفاسير جديدة للنصوص الدينيّة تبعاً للتغيير الواقع في القبليّات. ويبدو التجديد في الفكر الدينيّ في اتّساع مُستمرّ؛ وذلك لأنّ تحديد القبليّات سوف يُؤدّي دائماً إلى نوعٍ خاصّ من التغيير في هذا الفكر وهو عينه ما يُطلق عليه التجديد. كما أنّ الدائرة الواسعة للقبليّات سوف تُشكّل أرضيّة لتجديد واسع وإذا آمن عدد كبير من المفكّرين بضرورة تحديد القبليّات، فإنّنا سوف نشهد ظهور رؤى جديدة تحكي عن وجود فهمٍ جديد وتفسير جديدٍ للنصّ الدينيّ.

غير أنّه من المفروض هنا التعرّض لأمور عدة حذراً من سوء الفهم:
الأمر الأوّل هو التنبيه على أنّ الكلام المذكور أعلاه لا يعني إطلاقاً اهتزاز الايمان بالوحي، بل هو بمعنى التشكيك في قبليّات فهمٍ ما.

فالذي يدّعيه «شبستري» هو أنّ الفهم والتفسير الذي يكون حجّة هو خصوص ما تمّ تنقيح مقدّماته وأُسسه، ومتى وجِدَ مثلُ هذا التفسير فلا بدّ من التسليم له[1]. ولذا لا يصحّ أن يُطلق على كلّ تفسيرٍ أنّه رسالة الوحي، لأنّه قد لا يكون كذلك، وأُلبس لباس الوحي نتيجة عدم تنقيح قبليّاته. ولذا كان الداعي للتأكيد على ضرورة تنقيح القبليّات هو المحافظة على خلوص رسالة الوحي، ولم يكن منشأ ذلك اهتزاز الإيمان أو التشكيك في التسليم لهذه الرسالة.

وأمّا الأمر الثاني فيرجع إلى ما يراه «مجتهد شبستري» في موضوع تنقيح القبليّات، حيث يحذّر من الوقوع في نوع من التعصّب أو الأحكام المُسبقة والذي سوف يكون له تأثيره على عمليّة تفسير الوحي. ويشير إلى أنّ الإنسان عندما يقف موقف المُريد لفهم كلام الله لا بدّ وأن يكون مُستمعاً لا مُملياً، ولا ينسجم كون الإنسان مُملياً مع الإيمان بالله عزّ وجلّ وبالوحي. وهو يُلفِت عند بيانه لهذا الأمر إلى ملاحظات ثلاث:

«1 ـ إنّ من يرجع إلى كلام الله لا ينبغي له أن يرى في قبليّاته وتوقّعاته المُسبقة أمراً جزمياً وإن كان قد عمل على تنقيحها بشكلٍ تامّ. بل لا بدّ له وأن يقوم بعرضها على كلام الله، أي أن يحتمل أن يؤثّر الكتاب والسنّة على تغيير ما في ذهنه... فما هو المُهمّ في الفهم الصحيح للدين هو أن يتهيّأ الإنسان لاحتمال حدوث عمليّة تغيير فيما يحمله من أفكار عن الكتاب والسنّة، لا بمعنى أن يكون الذهن خالياً أمام الكتاب والسنّة، لأنّ خلو الذهن عند الرجوع إلى نصّ ما غير مُمكن ولا ينبغي تضييع الجهد في ذلك...

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص31.

2 ـ طبقاً لتجربة المتألّهين والعُرفاء فإنّ الإنسان إنّما يتمكّن من الوصول إلى فهم كلام الله متى أمكنه الوصول إلى حالة الابتهال والانقطاع. أي أن يُدرك أنّ العقل والعلم البشريّين عاجزان عن الإجابة عن أهمّ مسائل الوجود... والشوق للخروج من إطار الزمان والمكان هو أساس هذه الابتهال والانقطاع.

3 ـ فهم كلام الله يتحقّق وبعناية إلهيّة بعد تحصيل كافّة المُقدّمات اللّازمة، أي تنقيح القبليّات والتوقّعات المُسبقة، وتهيئة نفسه لأيّ تغيير مُحتمل في مسلّماته وتوقّعاته بسبب الرجوع إلى كلام الله، والوصول إلى حالة الابتهال والانقطاع. وهذا الفهم هو نورٌ يهبه الله لهذا الإنسان، ولا شيء يضمن صحّة فهم كلام الله غير هذا، لأنّ فهم كلام الله يكون عندما يتّضح للإنسان أن هذا الكلام هو كلام إلهي، وكونه إلهيّاً لا يُمكن أن يصل إليه الإنسان إلّا بإشارة من الحقّ تعالى. وبظهور هذه الإشارة يرى الإنسان نفسه محلاً للخطاب الإلهيّ. ولكن ينبغي الالتفات إلى أمرٍ وهو أنّ الإنسان حتّى بعد هذا الإشراق يكون فهمه لكلام الله فهماً في الجملة لا بالجملة، أي أنّه فهمٌ يبتني على مقدّمات بشريّة، وسوف تظهر صبغة هذه المقدّمات على مضمون هذا الفهم. وهو في النهاية فهمٌ بشريٌ لكلام إلهيّ، والإنسان هو الذي يتمكّن من الخروج من قصوره ذاك»[1].

يتّضح من كلام «مجتهد شبستري» هذا أنّ استخدام منهج صحيح في تنقيح القبليّات، لا يعني الثبات على هذه القبليّات التي تمّ التوصّل إليها مع فرض تعارضها مع كلام الله عزّ وجلّ، أي لا يصح تصوير الأمر بشكل يُفترَض فيه لابديّة تفسير كلام الله بالنحو الذي يملكه المُفسّر من

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص 237 ـ 238.

قبليّات، لأنّه مع فرض ذلك سوف يقع الشكّ في كون هذا التفسير تفسيراً دينيّاً.

وأمّا الأمر الثالث والأخير فهو أنّ التأكيد على أهميّة القبليّات سوف يُؤدّي وبشكل طبيعيّ إلى إرجاع أساس الاختلاف في التفاسير إلى الاختلاف في القبليّات. وهو أمرٌ ثابت وصحيح. ولكنّ هذا لا يعني الوصول إلى أنّ التفاسير المُختلفة متساوية من حيث القيمة والصدق. بل إنّ التأكيد على ضرورة تنقيح القبليّات يدلّ على أنّ التفاسير المُعتبرة هي تلك التي عملت على القيام بهذا الأمر الضروريّ، ولكنّ التنقيح لن يُؤدّي إلى فهم واحد للنصّ، بسبب الاختلاف بين الناس، في ظروفهم الاجتماعيّة، ولُغاتهم وغير ذلك، ومهما بُذل من جهدٍ في سبيل ذلك فلن نصل إلى قبليّات موحّدة. ولذا كان لا بدّ وأن تنشأ أفهامٌ متعدّدة، ويُمكننا من خلال هذه المقدّمات الحديث عن أفهام مُعتبرة.

وبعبارة أُخرى، إنّ فهم كلام الله يرتبط بتنقيح القبليّات والمسلّمات والتوقّعات ولو فُرض عدم صحّة هذه القبليّات والتوقّعات فإنّ المُقدّمات اللاّزمة لنزول هذا النور الإلهيّ على الإنسان لن تتوافر، وهذا التنقيح لا يتمّ إلّا (في ظلّ البحث والنقد الدائم لهذه القبليّات والتوقّعات من خلال اعتماد آخر المُعطيات الفلسفيّة والعلميّة والذوقيّة الإنسانيّة). ولكن نظراً لكون الفهم المذكور هو بشريّ دائما فإنّه لا مفرَّ من تعدّد الفهم المُعتبر[1].

انطلاقاً من ذلك يمكن القول إنه إذا كان «مجتهد شبستري» يُؤمن بأنّ

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص238.

الفهم يعتمد على سلسلة من المُقدّمات والأُسس التي تُشكّل قبليّات أي تفسيرٍ للنصّ، ويُؤمن بأنّ شرط صحّة تفسير ما هو في تنقيحه لهذه القبليّات، وأنّ التنقيح الدقيق لهذه القبليّات إنّما يكون ميسوراً متى رجع الإنسان إلى آخر المُعطيات النظريّة لدى البشر، فإنّ نتيجة هذا كلّه أن يكون تفسير النصّ خاضعاً للفكر المُهيمن على الساحة العالميّة. وهذا ما نوضحه تفصيلاً الآن.

من المعروف أنّ العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة لم تصل إلى الدِقّة التي وصلت إليها العلوم الطبيعيّة، وأنّ لغة هذه العلوم هي خليطٌ من مختلف المذاهب الفكريّة، وهذه المذاهب تخضع لتأثير مُختلف الإيديولوجيّات. فقد لاحظنا في ما يتعلّق مثلاً بالعلاقات الدولية أو علم الاجتماع السياسيّ وغيره، وجود نظريّات ماركسيّة، ليبراليّة وغيرها. وهنا تتقدّم تلك النظريّات التي تكون أكثر تناسباً مع الظروف المُحيطة بساحة الفكر العالميّ في مُختلف المراحل؛ أي تلك التي تكون أكثر توافقاً مع الفكر المُهيمن عالميّاً. ومثال ذلك النظريّة الإمبرياليّة التي كانت معتبرة في تحليل العلاقات الدوليّة قبل عشرين سنة، ولكن اليوم، ونظراً لسقوط هيمنة الماركسيّة على ساحة الفكر العالميّ، فقدت تلك النظريّة رونقها. وفي ظلّ هذه الظروف لو أراد المُفسّر لكلام الله، ولأجلّ تنقيح قبليّاته، القيام بعمليّة تحليل لبعض المفاهيم كالكون، الإنسان، الحريّة وغيرها، فلا بدّ وأن يقع وبشكلٍ لاشعوريّ تحت تأثير المنطق المُهيمن على ساحة الفكر العالميّ. فلو فُرض أنّ هذا المُفسّر كان يعيش في المرحلة المُمتدّة من أواسط الستّينات حتّى أواسط الثمانينات، فإنّ تنقيحه لهذه القبليّات سوف تغلب عليه الميول اليساريّة، وأمّا لو فُرض أنّه كان في المرحلة التالية؛ أي بعد أواسط الثمانينات، فإنّه

سوف يقع تحت تأثير الفكر الليبراليّ. ولكن، كما ذكرنا سابقا، فإنّ سقوط منظومة فكريّة وقيام منظومة أُخرى لا يرتبط بقضايا نظريّة ومنطقيّة فقط، بل كم يكون للتغيير في موازين القِوى أثره في هذا المجال. ولذا يُمكننا القول إنَّ نظريّة «مُجتهد شبستري» هذه تفتح الطريق دائماً لكي يكون للفكر المُهيمن عالميّاً تأثيره على تفسير الفكر الدينيّ، وسوف نلحظ كيف أنّه ونتيجة تأثّره في تنقيحه لقبليّاته بالفكر المُهيمن عالميّاً، فإنّ تفاسيره تتّجه بشكلٍ عام اتجاها مُتحرّراً.

من المهم التذكير هنا بأنّ هذا الأمر يقع متى اتّخذ المُفسّر لكلام الله موقِفَاً مُحايداً وسعى لمُلاحظة النظريّات الموجودة لتنقيح قبليّاته. أما إذا كانت له ميولٌ خاصّة فإنّ الموقف سوف يأخذ شكلاً آخر. وما يتبنّاه من نظريّات أو من مُعطيات بشريّة في مُختلف المجالات هو خصوص ما ينسجم مع ميوله تلك. وعليه فإنّ المُفسّر اليساريّ سوف ينقّح قبليّاته على أساس النظريّات اليسارية، والمُفسّر المتحرّر سوف يتجّه ناحية النظريّات التي تنسجم مع هذا التحرّر.

ومتى نقَّه المفسّر قبليّاته في ظلّ هذا المُحيط، فإنّ هذا الأمر سوف يكون له تأثيره بشكل واضحٍ على فهم النصّ الدينيّ، وكما ذكرنا سواء اعتبرنا «مجتهد شبستري» مُفَسّراً مُحايداً أم مُفسّراً ذا ميولٍ تحرّرية تغلب على سائر ميوله، فإنّ بإمكاننا أن ندّعي أنّه كان خاضعاً في تنقحيه لقبليّاته لتأثير الفكر الليبراليّ، وقد أدّى ذلك إلى أن يقوم بتفسير النصّ الدينيّ بنحو يتناسب مع هذه القبليّات، وحذراً من سوء الفهم نعيد التذكير هنا بأنّ المُراد من التأثير أمرٌ مُختلف عن الالتقاط والتحريف وغير ذلك.

إنّ ما قام به «مجتهد شبستري» إلى الآن هو العمل على تحديد

الأُسس التي تقوم عليها عمليّة التجديد. وكما لاحظنا فإنّه، ومن خلال هذه الأُسس، جعل عمليّة التجديد أمراً مُستمرّاً وواسعاً. وسوف نسعى الآن لمعالجة نماذجَ من عمليات التجديد التي قام بها «شبستري»، لكي نصلَ إلى أسباب تقدّم فكره وبروزه قياساً إلى فكر غيره من المفكّرين.

من هذه النماذج التفسير الذي يتبنّاه حول مقولة الإيمان، حيث يرى أنّ ما يحتاج إليه الإنسان قبل الإيمان هو حريّة الإرادة والتفكير:

«سواء كان الإيمان هو الاعتقاد برسالة الأنبياء، أو العمل بالواجبات المُلقاة على الإنسان، أو المعرفة الفلسفيّة، أو الإقبال على الله، أو التجربة الواسعة والمطلقة، أو تجربة خطاب الله أو لقاء الله (الانجذاب نحو الله)، فإنّه لن يتحقّق إلّا في ظلّ حريّة الإنسان في الفكر والإرادة. فعلى جميع هذه المعاني إنّما يتمكّن الإنسان من الإيمان متى تمكّن من تحرير فكره وإرادته من القيود الخارجيّة والداخليّة، والتقليد الأعمى للأشخاص وللأعراف وعبادة هوى النفس؛ نعم الإيمان هبةٌ من الله مهما كانت حقيقته أو كان معناه، ولكن هذه الهبة والعطيّة الإلهيّة إنّما تُبذل لمن يحمل في ذاته قابليّة ذلك وهم الذين يملكون الإرادة الحرّة والتفكير الحرّ»[1].

من الواضح أنّ نزعة «مجتهد شبستري» هذه في تفسيره لظاهرة الإيمان تخضع لقبليّات ترتبط بنظريّات تُؤمن بأهميّة حريّة التفكير والإرادة الإنسانيّين. ومن الواضح أيضاً أنّنا نفترض أنّه قام بتنقيح هذه القبليّات التي على أساسها فسّر ظاهرة الإيمان، من خلال الرجوع إلى

---

(1) مجتهد شبستري، إيمان وآزادي، ص7.

آخر المُعطيات الفلسفيّة والعمليّة، وبانجذاب للنظريّات التي تدعو إلى حريّة التفكير والإرادة الإنسانيّين؛ وهو الذي ساقه إلى تقديم هذا التفسير لظاهرة الإيمان. وهذا المعنى يبرز بشكلٍ أوضح عندما نقارن بين الفهم وبين ما يُؤمن به «شريعتي». فالأخير عندما تحدّث عن هذه الظاهرة لم يخضع في تنقيحه لقبليّاته لتأثير النظريّة التي تدعو إلى الحريّة، بل كان خاضعاً لتأثير النظريّة التي تدعو إلى العدالة، وهو يقوم بتفسير ظاهرة الإيمان ضمن إطار العدالة، وحيث إنّ المُعادل لمُفردة الإيمان عنده هي مُفردة التوحيد كرؤية كونيّة، وكما لاحظنا في الفصل السادس، فإنّ النظرة التي يراها حول الإنسان، والمجتمع والتاريخ سوف تكون ذات مضمون مُختلف.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما أدّى إلى الاختلاف بين «مجتهد شبستري» في تفسيره لظاهرة الإيمان وبين «شريعتي» في تفسيره لهذه الظاهرة، يرجع إلى ما يحملانه من صورة عن المنظومة الفكريّة الأفضل في العالم. ففي عصر «شريعتي» كان الفكر اليساريّ مهيمناً على الفكر العالميّ، وأمّا في عصر «مجتهد شبستري» فإنّ الفكر المُهيمن على العالم هو الفكر الليبراليّ.

النموذج الثاني، الذي قدّمه «شبستري» في عمليّة التجديد هو نظريّته حول خطاب النبي محمّد (ص): حيث يرى أنّ رسالة النبيّ تمتاز بخصال خمس:

ـ الخصلة الأولى: هي كونها عقلانيّة. حيث يعتقد بأنّ الدعوة إلى التوحيد ونفي الشرك وهما الأساس في دعوة الانبياء هي من المقولات العقلائيّة، والعقل المُعاصر يُؤمن بها أيضاً. وقد أكّد «شبستري» على

العقل المُعاصر؛ لأنّه يرى أنّ العقول والعقلانيّات تختلف على مرّ التاريخ وتتناسب مع عصرها؛ والواضح أنّ عقيدة التوحيد هي اليوم أيضاً من الأمور المعقولة. والنتيجة التي يتوصّل إليها في نظريّته هي أنّه «لا ينبغي أنْ يكون فكرنا الدينيّ المُعاصر ومُجتمعنا أيضاً مخالفاً للعقل المُعاصر، وإلّا فإنّنا سوف نفقد خصلة مهمّة في رسالتنا الدينيّة»[1].

ـ الخصلة الثانية في رسالة النبي محمّد (ص) هي النزعة نحو العدالة. والعدالة هذه لا بدّ من النظر إليها بمعايير العصر. ويعتقد «مجتهد شبستري» بالتالي:

«لقد كان هناك تعريف للعدالة في ذلك العصر، وكان لها مصاديق محدّدة. ففي الموارد التي كانت فيها مصاديق العدالة واضحة كان النبيّ يؤكّد تلك المصاديق، وفي الموارد التي كانت فيها مصاديق الظلْم واضحة كان النبيّ يأمر باجتنابها. ولم يأت النبيّ بأي قضية من القضايا ترتبط بهذا المجال ممّا لا يتمكن الناس من إدراكها. فكانت دعوته دعوة للعدول عن الظلْم في ذلك العصر إلى العدل في ذلك العصر. وأمّا الظلّم والعدل فالناس تُدرك معناهما. وعندما يَنهى النبيّ الناس عن ظلْم العبيد أو الأسرى في الحرب، فإنّ الناس كانت تُدرك معنى هذا النهي. وكذلك جعل النبيّ حقوقاً للنساء على أزواجهن بنحو يتناسب مع مفهوم العدل في ذلك العصر، وهذه الحقوق تتناسب مع المصاديق المحدّدة في ذلك العصر»[2].

وإنّما يؤكد «مجتهد شبستري» على كون نزعة العدل لدى

---

(1) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص 342 ـ 344.

(2) المصدر نفسه، ص 344 ـ 345.

النبيّ (ص) متناسبة مع ذلك العصر لغرض الفصل بين شَكْل نزعة العدل عند النبيّ وروحها. فالشكل يكون مرحليّاً وأمّا الروح فهي خالدة. ولاتّباع النبيّ يجب أن لا نحصر نزعة العدل في تلك الأشكال المرحليّة؛ لأنّ مصاديق العدالة قد تغيّرت اليوم، وما لدى الناس من علوم قد ازداد، ولذا يُمكن لنزعة العدل عند النبي أن توسّع من مصاديق العدل في هذا العصر، ولو أنّ النبيّ بُعث الآن لدعا إلى مصاديق أُخرى للعدل.

والمنهج الذي يتّبعه «مجتهد شبستري» في هذا المجال هو النظر إلى ما قام به النبيّ وما سعى إليه ضمن الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة في ذلك العصر. فهو كان من البشر، وقد عمل ضمن ظروف تاريخيّة واجتماعيّة مُحدّدة، ففُرضت عليه بعض القيود، ولم يكن يملك إمكانات غير محدودة في دعوته الناس إلى الإحسان، بل كانت دعوته خاضعة للظروف القائمة. ولذا، نظراً لتغيّر الظروف التاريخيّة وتبدّل تلك القيود، لا ينبغي أن نُبقي مقاصد النبي ضمن تلك القيود والظروف التاريخيّة، ولذا واتّباعا منّا لهذا العظيم، يجب أن نُدرك ما هو معنى العدالة اليوم؟ وكيف ينبغي لنا أن نفسّرها؟ والعمل في هذا الطريق هو الذي يجعل روح العدالة النبويّة تتجلّى في إطار جديد[1].

واعتماداً على ما تقدّم يرى «مجتهد شبستري» أنّه، ونظراً لتعدّد التفاسير الموجودة اليوم لدى الإنسان المُعاصر للعدالة، لا بدّ من اختيار أحد هذه التفاسير وخلق علاقة بين رسالة الدين وبين هذا التفسير، ويتمّم كلامه بالقول:

---

(1) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص 345 ـ 346.

مثال ذلك إذا كانت حقوق الإنسان اليوم هي مظهرٌ من مظاهر العدالة، فلا يُمكن أن لا يكون للدين ارتباط بهذه المسألة... فنحن المسلمين يُمكننا، بل ينبغي علينا أن نسلّم بحقوق الإنسان بعنوان كونها أساساً للعمل السياسيّ، والاجتماعيّ، والاقتصاديّ لدينا. وعندما نقوم بدراسة سنّة النبيّ وسيرته ضمن ظروفه الاجتماعيّة سوف نجد كيف سيزول ما يظهر لنا من موانع تحول دون القبول بحقوق البشر. فحينئذٍ سوف يتجاوز عقلنا الشكل الذي كانت عليه سنّة النبيّ وسيرته ليبحث عن الكرامة الإنسانيّة في رسالة النبيّ. سوف نرى تلك العلاقة الوثيقة بين كرامة الإنسان وبين حقوق الإنسان المُعاصرة... ويمكننا تصوير ذلك من خلال هذا السؤال: لو أنّ نبيّ الرحمة الذي عاش في خضمّ تلك الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة، وحذّر بشدّة من الظلّم في ذلك العصر، ودعا إلى العدالة؛ بُعث في هذا العصر هل كان يُقرّ حقوق الإنسان أو يرفضها؟! لو أنّنا بحثنا المسألة بهذا النحو سوف نجد أنّ الجواب واحد وهو أنّه سوف يُقرّها. وهذا الجواب إنّما نصل إليه متى اتّضح لنا معنى حقوق البشر بشكل واضح، وأدركنا أنّها هي التي تنظّم علاقة الناس ببعضهم لا علاقة الإنسان بالله. فالحريّات التي تُنادي بها حقوق لإنسان هي حريّة الإنسان أمام الإنسان، وهي لا تعني إطلاقاً أنّ الإيمان بالله أو الكفر به يترتّب عليه نتيجة واحدة على مستوى إنسانيّة هذا الإنسان»[1].

إذاً، يرى «مجتهد شبستري» أن حقوق الإنسان اليوم من مصاديق العدالة، ولا يعتقد بمنافاتها لتعاليم الإسلام. من هنا، وبقطع النظر عن

(1) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص 346 ـ 347.

صحّة أو فساد هذا التحليل، لا بد لنا من الإشارة إلى بعض الأمور:

الأمر الأول: لماذا هذا التأكيد من «مجتهد شبستري» على كون مصاديق العدالة مرحليّة تختلف من عصر إلى ؟

يبدو لنا أنّ هذا الأمر يرتبط بالقدرات التي يملكها الدين، وهو أحد العناصر الأساسيّة في عمليّة التجديد. فقد لاحظ «مجتهد شبستري» أنّه لا يُمكن الاكتفاء بمصاديق العدالة في عصر النبيّ لتحقيق العدالة في العالم المُعاصر، بل إنّ ذلك سوف يُؤدّي إلى وقوع التعارض بين الفكر الدينيّ وبين المُعطيات العقليّة والعلميّة لدى البشر، وسوف يضعف ذلك من دور الدين في هداية الناس. ولذا يُمكن من خلال النظر إلى تلك المصاديق على أنّها كانت مرحلية، أن نخلع لباس العدالة السابق، ونرتدي لباس العدالة الجديد، ونحفظ بذلك روح العدالة في رسالة الدين.

الأمر الثاني: لماذا نجد لديه ميلاً للتفسير الليبراليّ من بين التفاسير الموجودة للعدالة؟ وكيف اعتبر أنّ حقوق الإنسان هي مظهر العدالة في العالم المُعاصر؟ والجواب عن ذلك لا يخرج عن أحد أمرين: إمّا أن يكون قد اختار ذلك بعنوان كونه مُفسّراً مُحايداً، ولكن بتأثير من هيمنة النظريّة الليبراليّة أو أن تكون نزعته التحرّرية (التي هي وليدة مُختلف المُتغيّرات) جعلته يميل إلى هذا التفسير.

الأمر الثالث: يتعلّق باختيار هذا التفسير وجعله مُنسجماً مع رسالة الدين، وهنا يُطرح السؤال: ألم يكن لذلك دور في تصدّر كلامه ساحة الفكر؟ ويبدو لنا أنّ الردّ الصحيح هو بالإيجاب؛ لأنّ هذا الكلام صدر

في وقت كانت الظروف مُهيّأة للقبول به، خلافاً لسائر المراحل؛ لأنّه وطبقاً لمُعطيات هذه الدراسة نجد أنّ أفكاره تتناسب مع المُتغيّرات في الفكر العالميّ، ولذلك تأثيره على مدى القبول بتفسير خاصّ للفكر الدينيّ. وذلك لأنّ المعايير الفكريّة في مُجتمعنا أصبحت عالميّة بتأثير العولمة، والفكر الذي يُكتب له أن ينمو ويستمر هو ذلك الفكر الذي يتوافق أكثر مع الفكر المُهيمن عالميّاً.

الخصلة الثالثة في رسالة النبيّ (ص) من وجهة نظر «مجتهد شبستري»، هي النزعة الواقعيّة؛ حيث يعتقد بأنّ رسالة النبيّ تقوم على ضرورة ملاحظة الواقع المرحليّ والاجتماعيّ القائم، ونجاح هذه الرسالة موكولٌ لهذه النزعة الواقعيّة. ولعل الواقعيّة هي في تنظيم سلوكه بنحو يتناسب مع الواقع الموجود. وبناء عليه تكون النتيجة المترتّبة على هذه النزعة مختلفةً من عصر إلى عصر؛ لأنّ الواقع في حال تغيُّر دائم. ويظهر أنّ هذه هي رؤية «مجتهد شبستري»؛ لأنّه يرى أنّ إقامة النبيّ للدولة انطلق من خلال ملاحظة الواقع وأخذه بعين الاعتبار. وفي الوقت نفسه يرى أن اتّباع هذه السنّة التي تأخذ الواقع في نظرها في عصرنا يدعونا إلى الفصل بين الدّين والدّولة. ونصّ كلامه هو التالي:

«أقام نبيّ الإسلام في مكّة لمدّة ثلاث عشرة سنة، وتحمّل فيها أنواعاً من الرفض والمواجهة، ولكنّه صبر وقاوم ذلك، ثم هاجر إلى المدينة وحيث توافرت الظروف أقام الدّولة؛ وهذه الدّولة كانت تُقاد بالعقل. لم يكن من فصل بين الدين والدولة في ذلك العصر، فالعمل طبقاً لما كان يفرضه الواقع آنذاك كان يوجب على النبيّ (ص) إقامة الدولة لتثبيت

دعوته وإقامة دينه. وأمّا اليوم وبعد كثير من المُتغيّرات الثقافيّة ـ الاجتماعيّة، وقيام مُجتمع جديد ودولة جديدة؛ فالواقع يفرض علينا الفصل بين الأمرين[1].

إنّ ملاحظة كلام «شبستري» في هذا المجال تشهد على أنّ المنطق المُهيمن على أفكاره حول نزعة العدالة عند النبيّ يصدق هنا أيضاً. فالاعتماد على اختلاف العصر هو وليد الميل لإثبات امتلاك الدّين القدرة على التكيّف مع مختلف العصور، والفصل بين الدّين والدولة هو نتاج الرؤية الواقعيّة إلى المُحيط المُهيمن على عالم الفكر أو الميول الشخصيّة لـ«مجتهد شبستري»، كما أنّ الإيمان بهذه النزعة الواقعيّة سوف يجعله أكثر انسجاماً مع المُحيط العالميّ، ويجعل منه صاحب الفكر الأمثل في المحافل الفكريّة في إيران.

الخصلة الرابعة: في رسالة النبيّ من وجهة نظر «مجتهد شبستري»، تتمثّل بدعوته إلى الرحمة بدل التمسّك بالعنف والانتقام. ولتوضيح فكرته هذه يقدّم مثالاً على ذلك وهو قانون القصاص في الإسلام. ولعلّ رؤيته لهذا الحكم تحكي عن فهمٍ جديد للقصاص:

«من باب المثال يُمكننا ملاحظة قانون القصاص... فإنّ جماعة يرون فيه مصداقاً للعنف في الإسلام، مع أنّه كان من مظاهر الرحمة في عصر النبيّ (ص) لا العنف... فقد ورد في القرآن الكريم أنّ القصاص شُرّع لأجل الحدّ من حالة الانتقام التي كانت تسود ذلك المجتمع. ففي ذلك الزمان، لو أنّ شخصاً من قبيلة من القبائل قُتِل، فإنّ من سيُقتل في

---

(1) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص348.

مقابله هو عدّة من أشخاص. ولذا نزل القرآن ليعلّمهم أنّهم لو أرادوا القصاص فإنّ عليهم أن يقتصّوا من شخصٍ واحد، وهو القاتل فقط لا أكثر. ثمّ ورد بعد ذلك قوله: فإن عُفي له من أخيه شيء فهو خير له. أي أنّ هناك ما هو أفضل من العدل وهو العفو والرحمة[1].

ثم يُدخل «مجتهد شبستري» هنا عنصر الزمان، ويرى ضرورة ملاحظة التغيّر الحاصل في العواطف الإنسانيّة، وأنّه لا بدّ لحفظ روح الرحمة في رسالة النبيّ (ص) في عالمنا المُعاصر من الوصول إلى تعريف جديد للرحمة من خلال ملاحظة المصاديق الجديدة، ويقول:

«لم يكن منطق رسالة النبيّ (ص) منطق الانتقام والعنف فقط، بل كانت رسالته رسالة الرحمة مضافاً إلى كونها رسالة العدل. ورسالة الدّين اليوم يجب أن لا تُبنى على أساس مُقتضى عدالة العصر، بل على أساس مُقتضى الرحمة في هذا العصر أيضاً؛ أي لا بدّ من ملاحظة العواطف الإنسانيّة المتغيّرة في هذا العصر»[2].

وأمّا الخصلة الخامسة في رسالة نبيّ الإسلام (ص) بنظر «شبستري» فهي خصوصيّة النبوّة. وإذا كانت الخصال السابقة ترجع إلى دائرة الحياة الإنسانيّة في هذا العالم؛ فإنّ خصوصيّة النبوّة، وفي الوقت الذي تُبدي فيه اهتماماً بالحياة البشريّة في هذا العالم، هي أوسع من هذا العالم. فالنبيّ هو المبلّغ لرسالة الله (عزّ وجلّ) لهذا الإنسان لأجل فتح آفاق الطبيعة أمامه والسير نحو الحياة الأخرى. ويذكر «مجتهد شبستري»: «إنّ رسالة الله هي رسالة تبعث الأمل والشجاعة في حياة هذا الإنسان. رسالة

---

(1) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص 348 ـ 349.

(2) المصدر نفسه، ص349.

تدعو إلى ترك اليأس والقنوط، وتأسيس قاعدة متينة للحياة الظاهريّة والباطنيّة ليتمكّن الإنسان من تحمّل الصعاب. وخصوصية النبوّة في رسالة النبيّ هي الخصوصيّة التي تُوفّر أرضيّة الإيمان لهذا الإنسان. ومن خلال ملاحظة عنصر الزمان لا بدّ لنا اليوم من العمل على حفظ هذه الخصوصيّة لتبقى مُنتجة كما كانت عليه سابقاً»[1]. والتفسير الذي يُقدّمه في هذا المجال يسلك فيه أيضاً طريق التوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً، ونصّ عبارته هو التالي:

«هذه الخصلة [النبوّة في رسالة النبي(ص)] تجعل من قلوب المؤمنين محلاً لخطابها، وهي التي تُوفّر الأرضيّة لصُنع حالة الإيمان. ولا بدّ للخطاب الدينيّ اليوم من أن يتمكّن من توفير أرضيّة صُنع هذا الإيمان. وهذا الأمر إنّما يكون مُمكناً متى تمكّنّا من احتلال قلوب السامعين والمُخاطَبين، وهذا إنّما يتحقّق متى تجاوز علماء الدين في خطابهم وسلوكهم صراعات عالم السياسة، بنحو يمكّنهم من أن ينقلوا كلام الله. وإذا كان الدّين أداة سياسيّة... وإذا صَنَع أصحاب الخطاب الدينيّ لأنفسهم قداسة، فلن يتمكّنوا من تحقيق رسالة الدّين»[2].

بعد هذا الاستعراض لخصال رسالة النبيّ(ص) من وجهة نظر «مجتهد شبستري»، يُمكننا متى قارنّا رؤيته لهذه الرسالة مع مكوّنات الفكر الليبراليّ أن نلحظَ وبكل سهولة، ما بينهما من اتفاق في وجهات نظر. فالتأكيد على العقلانيّة، وحقوق الإنسان، وضرورة فصل الدين عن الدّولة، ورفض العنف، وغلبة الصبْغة الفرديّة للدّين، والتي يرى أنّها

(1) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص 349 ـ 353.

(2) المصدر نفسه، ص 352 ـ 353.

من تَبِعات اتّباع رسالة النبيّ في المجتمع المُعاصر، هو من مكوّنات الفكر الليبراليّ، ومن هنا، يُمكننا أن نستكشف ما بين هذه الحالة وبين بروز «مجتهد شبستري» كشخصيّة تحمل لواء التجديد الدينيّ. ويبدو لنا أنّ من بين المفكّرين الدينيّين في إيران في المائة سنة الأخيرة، إنّما برزت تلك الشخصيّات التي كانت أفكارها تتّفق نوعاً ما مع الفكر المُهيمن عالميّاً.

وأمّا النموذج الأخير الذي نريد استعراضه من فكر «مجتهد شبستري»، فهو تفسيره للعلاقة بين الدين والديمقراطيّة. وهو يُقدّم لنا في هذا المجال رؤية دينيّة لا يقع على أساسها أيّ تعارض بين التعاليم الدينيّة وبين العمل بالديمقراطيّة في الساحة السياسيّة، ويصل في رؤيته هذه إلى أنّه ليس في الدّين شكلٌ خاص أو طريقة خاصّة في نظام الحكم، وأنّه لم يتعرّض إلّا للقيم المرتبطة بذلك، ولذا كانت الديمقراطيّة طريقة في نظام الحكم يُمكن أن تُطبّق في المجتمعات الإسلاميّة، ويقول:

«لم يَرِد التأكيد في القرآن على شكل الدولة ونظام الحكم، بل ما ورد التأكيد عليه هو إقامة دولة العدل. وكأنّ القرآن لا يرى أنّ من وظيفة الدين والوحي تعيين شكل ونظام الحكم... ولذا، لو أراد الناس في عصرٍ ما إقامة الدولة على أساس الشورى والانتخاب نتيجة توصّلهم لذلك عن طريقة العلم والتجربة، وأمكن إقامة العدل في ظلّ ذلك النظام، فإنّ وظيفتهم الدينيّة في هذا الفرض هي تأسيس نظام الشورى والانتخاب»[1].

---

(1) مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص56.

ويظهر من عبارته، إنَّ نظام الشورى والانتخاب، مُضافاً إلى عدم اعتباره منافياً لكون الدولة دينيّة، يُصبح واجباً دينيّاً، ومتى أمكن إقامته.

وفي كلام آخر له يرى أنّ إمكان نموّ حالة الإيمان في المجتمع الذي يعتمد النظام الديمقراطيّ هي أوسع من غيره. ويذكر:

«لا يتلاءم الإيمان الدينيّ مع أيّ نظام اجتماعيّ وسياسيّ، ففي المجتمعات الظالمة والاستبداديّة تنعدمُ بذرة الإيمان، وفي العصر الصناعيّ اليوم، وفي ظلّ المجتمع الذي يُدار على أساس علاقات إنسانيّة سليمة، والذي يتمّ فيه ضمان الحريّات الإنسانيّة المسؤولة فقط، يُمكن للإيمان الدينيّ أن يستمرّ ويقوى على أساس حريّة الفكر والإرادة. فالحريّة الظاهريّة للإنسان هي أساس الحريّة الداخليّة له»[1].

ويجدر القول هنا إنَّ ما ذكرناه إلى الآن من نماذج لأفكار «مجتهد شبستري» في مجال تجديد الفكر الدينيّ، تشهد على ما أسّسناه في هذه الدراسة. وقد لاحظنا هذا الانسجام والتوافق بين أعماله هذه وبين الفكر المُهيمن عالميّاً بشكل واضح جداً. وهذا الأمر يُشكّل شاهداً على دور الساحة العالميّة في بروز هذه الأعمال الفكريّة. فالساحة العالميّة تلعب دوراً في بروز بعض الأفكار كأفكار «مجتهد شبستري». وعليه، فإن هيمنة فكرٍ ما عالميّاً، لا بدّ وأن يكون لها تأثيرها على المنظومة الفكريّة لدى المفكّرين الدينيّين، ولكن بالنسبة إلى «مجتهد شبستري» لو كان هذا الأمر صحيحاً وصادقاً فأهميّته أقل، لأنّه كان يتبنّى هذه الأفكار قبل بداية هذه المرحلة الجديدة في الساحة العالميّة، ولكن لم يكن لها هذا البروز

---

(1) مجتهد شبستري، إيمان وآزادي، ص8.

قبل هيمنة الليبراليّة ما يعني أنّ بروزها مدينٌ لما هو عليه الوضع العالميّ اليوم.

2 ـ «عبد الكريم سروش»

لا شكّ في أنّ «عبد الكريم سروش» هو من أبرز شخصيّات الفكر الدينيّ في إيران من أواسط الثمانينات وإلى الآن. وسنبحث الآن عن سبب هذه المكانة من خلال البحث عن السؤال التالي: هل ثمّة علاقة بين المكانة الفكريّة التي احتلّها «سروش» كمُمّثل للفكر المُهيمن على عمليّة التجديد وبين الظروف العالميّة القائمة منذ أواسط 1985 ميلاديّة وإلى اليوم؟ وصدْق فرضيّتنا يتوقّف على وجود مثل هذه العلاقة بينهما. وبعبارة أوضح، لو كانت فرضيّة هذا البحث صادقةً فلا بدّ من وجود نوع من التوافق بين أعماله الفكريّة وبين الفكر المُهيمن عالميّاً، لكي يكون سرّ بروزه عائداً إلى هذا التوافق. ونؤكد مرّة أخرى على أنّ المراد من كونه نتيجة لهيمنة فكرٍ ما عالميّا هو أن تتهيّأ الظروف لفكر ما ليتطوّر ويبرُزَ من دون أن نتّهمه بالالتقاط أو غير ذلك، بل إنّ التجديد تغيير مطلوبٌ في الفكر الدينيّ.

إنّ دراسة الأعمال الفكريّة لـ«سروش» تُظهر لنا ـ كما في دراستنا للأعمال الفكريّة لـ«مجتهد شبستري» ـ وجود نوع من التوافق المذكور، ونظراً لهذا التوافق مع الفكر المُهيمن برز كمفكّر دينيّ مُجدّد من أواسط الثمانينات وإلى اليوم. وإثبات هذا المدّعى يتوقف على شيء من التفصيل. وهذا ما سنسعى إليه من خلال تقديم نظرة إجماليّة لأُسسه الفكريّة ونماذج من أعماله.

في مجال الأُسس الفكريّة والمباني النظريّة ترتبط عمليّة التجديد عند

«سروش» بأصل رؤيته للتجديد. فهو من الأشخاص الذين تقدّموا خطوات مهمّة في شرح وتوضيح فكرة التجديد. ويمكن القول إنه فضلاً عن كونه لاعباً في عمليّة التجديد وتقديمه لنظريّات في التجديد، كان مُشاهداً لهذه العمليّة أيضاً. ونظراً لكوننا قد تعرّضنا في الفصل الثاني لدوره كمُشاهد ومراقب لعمليّة التجديد، نتعرّض في هذا الفصل لدوره كلاعبٍ ونَشِطٍ فيها، وإن كان لا بدّ وأن نُشير بعض الشيء إلى دوره كمُشاهد ومُراقب.

يعتقد «سروش» أنّ أركان الدين ثلاثة هي التجريبيّات، الاعتقادات والأعمال، وأنّ حقيقة الدّين وجوهره أمرٌ ثابت، ولكن نظراً لمحدوديّة العنصر البشريّ والتاريخيّ، فإنّ ما يصل إلينا من هذه الأركان المذكورة هو أيضاً بشريّ وتاريخيّ؛ ولذا كان حدوث تغيير في الظروف البشريّة والتاريخيّة من الأسباب التي تُؤدّي أحياناً إلى قيام صُوَر مُختلفة عن هذه الأركان وهذه الصور الجديدة مع كونها جديدة تفي بحقيقة الدّين أيضاً.

فمن الواضح أنّ من المُمكن للتجربة الدينيّة الجديدة التي يتوصّل إليها العرفاء المسلمون، أن تُساعد على تكامل التجربة النبويّة، ومن المُمكن أن يُؤدّي وصول البشر إلى بعض المُعطيات العلميّة الجديدة إلى تعميق فهمنا للنصوص الدينيّة، وإلى تكامل معرفتنا وعقيدتنا الدينيّة، وقيام معارف جديدة أو مُتغيّرات في طريقة حياة البشر لقيام صورة جديدة عن الآداب والأعمال الدينيّة[1].

إنّ ما يدور حوله كلام «سروش» هو التأكيد على العلاقة بين

---

(1) سلطاني، ابراهيم، دين شناسي عبد الكريم سروش، ص 50 ـ 59.

التجارب والعقائد والآداب الدينيّة وبين الظروف العلميّة والعمليّة المُتغيّرة لدى الإنسان وفي الكون، ومع التسليم بهذه العلاقة يسهل تأثير المُتغيّرات غير الدينيّة على ظاهرة فهم النصّ الدينيّ[1]. فاعتماداً منه على هذا المُعطى المذكور، وقبل أن يَبدأ بفهم الدّين، يتّجه «سروش» ناحية العلوم والمعارف غير الدينيّة ليُتَابع آخر النتائج النظريّة والعملية لدى البشر، وليَجد إجابات عن بعض الأسئلة التي يحملها، ثم يتّجه ناحية النصّ الدينيّ وهو مُجهّز بهذه الإجابات لكي يفهم المعنى المُتضَمّن في هذه النصوص. وما ندّعيه في هذه الدراسة أنّه وبتأثير أسباب مُختلفة، تغلِب ميوله التحرّريّة على سائر الميول الإيديولوجيّة الأُخرى، وهو خاضعٌ في معارفه غير الدينيّة لتأثير الفكر الليبراليّ. وهذا الأمر هو الأساس في فهمه الدينيّ المتحرّر، ونظراً لكون المرحلة المُمتدّة من أواسط الثمانينات (1985) ميلاديّة وإلى اليوم هي مرحلة هيمنة الفكر الليبراليّ عالميّاً؛ فإنّ بروز فكر «سروش» يرجع إلى هذا التوافق بين تجديده وبين الفكر المُهيمن عالميّاً[2].

من خلال ما تقدّم يصبح من السهل فهم نماذجَ من الفكر التجديديّ لديه. وأوّل هذه النماذج يرجع إلى نظرته للنصّ الدينيّ على أساس أنّه نصٌ تُشكّل الحياة الآخرة محور اهتمامه. فسعياً منه للبحث عن دور

---

(1) يتمّ التأكيد على مفردة تسهيل هنا، وذلك لأنّ «سروش» لو لم يعالج هذا الموضوع فإن المُتغيّرات غير الدينيّة لا بدّ وأن يكون لها تأثيرها على عمليّة التجديد بعنوان كونها واقعاً قائماً، فإدراك هذا الأمر والتصديق به موجب لعدم رفضه وهذا يسهل عمله.

(2) أمّا لماذا كان تجديد «سروش» هو الأكثر بروزاً من بين سائر عمليات التجديد المتوافقة مع الفكر المُهيمن، فيرجع إلى دور إمكاناته الفكرية وإلى دور الساحة العالمية في إبراز التجديد الأكثر تحرراً على أنّه أبرز عمليّات التجديد.

الدّين في حياة البشر، ـ كما ذكرنا ـ يذهب بداية ناحية النتائج العلميّة والعمليّة البشريّة في هذا المجال. وبتأثير من النظريّات الموجودة يصل إلى الاعتقاد بأنّ وظيفة الدّين هي الاهتمام بحياة البشر في الآخرة، وأمّا اهتمام الدّين بهذه الدنيا فهو اهتمام فرعيّ وبالحدّ الذي يلزم للاهتمام بالآخرة. وبعد أن يصل إلى هذه النتيجة يقوم بفهم النصّ الدينيّ على أساس هذه النتيجة؛ أي يصل إلى فهمٍ للنصّ الدينيّ يقوم على أساس محوريّة الحياة الآخرة. ولذا لا يتوقّع من الدّين أن يكفل عمارة هذه الدنيا.

ويرى «سروش» أنّ هدف الدّين تأمين السعادة في الحياة الآخرة. ولذا يذكر عند تعرّضه لآيات القرآن التالي:

«يكفي أن تقوم بالمقارنة بين الوعد الإلهيّ في القرآن لأهل الجنّة، وبين الوعد الإلهيّ للمؤمنين في هذه الدنيا. . . فسوف تجد أنّ القرآن يعدُ وبشكل واضح جداً بالحياة الأخرويّة المرفّهة والمليئة بالنعم للمؤمنين. وهذا الوعدُ الإلهيّ لا تجده للمؤمنين في هذه الدنيا مع أنّنا نرى كيف أنّ غير المؤمنين يتنعّمون في هذه الدنيا»[1].

و«لسروش» تفسيرٌ للدين يسمّى بالحدّ الأقل. فالدّين لم يأت استجابة لكل أسئلة البشر، بل إنّ وظيفته الإجابة عن الأسئلة التي لا يتمكّن الإنسان بما يملكه من عقل من الإجابة عنها، مع كون الطريق مفتوحاً هنا أيضاً لتطوير وتكميل ما جاء به الدّين[2]. وعليه فلا فائدة من

(1) سروش، عبد الكريم، گفتمانهاي ديني در جامعة إيراني، ص52.
(2) سروش، عبد الكريم، آزادي، عدالت وديندارى، (حوار مع صحيفة ـ آريا)؛ و«سلطاني، إبراهيم»، دين شناسي عبد الكريم سروش.

أن نتوقّع الوصول إلى مُعطيات في مجال النظريّة السياسيّة، الاقتصاديّة وغيرها من خلال الرجوع إلى النصّ الدينيّ لإقامة نظامنا الدنيويّ؛ لأنّ هذه الأمور يصل إليها العقل البشريّ.

لذا فالدّين قبل أن يكون مؤثّرا على الحياة العامّة هو أمر شخصيّ وخاص، والتجربة الدينيّة أمر شخصيّ وخاص وهي الغاية من قيام الدّين[1].

ونؤكد هنا على أنّ كلام «سروش» يندرج ضمن مجال تجديد الفكر الدينيّ بتوسط واسطة، أيّ إنّ معارفه غير الدينيّة تقوم على فكرة تأثير المعارف النظريّة والعمليّة على فهم النصوص الدينيّة، الأمر الذي يدفعه إلى البحث عن بعض القضايا المحدّدة كالمثال الأخير أي ما ينتظره البشر من الدّين وتحديد الموقف من هذه النقطة، وبالاستعانة بالمعارف غير الدينيّة يسعى للوصول إلى نتائج جديدة من النصوص الدينيّة، وهو عين ما يُطلق عليه تجديد الفكر الدينيّ.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ فهم الدين على أنّه أمرٌ يتعلّق بالحياة الآخرة، وأنّه أمرٌ شخصيّ خاص، ينسجم ويتوافق تماماً مع التفسير الليبراليّ للدّين، ولا نُريد الخوض في البحث حول صحّة أو عدم صحة هذا التفسير، بل ما ندّعيه هو أنّ هذا التفسير، ولهذا السبب، أصبح في وقتنا الحاضر من النظريّات الفكريّة البارزة وذلك لتوافقه مع الفكر المُهيمن عالميّاً.

النموذج الثاني هو بحث «سروش» عن ذاتيّات الدّين وعرضيّاته.

---

(1) سروش، عبد الكريم، گفتمانهاي ديني در جامعة إيراني، ص52 وسلطاني، ابراهيم، دين شناسي عبد الكريم سروش.

وهو قبل أن يدخل في تحديد جزئيّات ومصاديق هذا الأمر، واعتماداً منه على مبانيه النظريّة، يعمد إلى تأسيس قاعدة يقوم على أساسها فهمه الجديد لكثير من النصوص الدينيّة. ذلك لأنّه وكما أشرنا سابقاً، يعتمد فهمنا للنصّ الدينيّ على ما نملكه من قبليّات، ومتى تبدّلت هذه القبليّات يتبدّل فهمنا للنصّ الدينيّ، ويجد له مصاديق متعددة. وأمّا البحث عن المصاديق والجزئيّات قبل تحديد القبليّات فلا يُوصلنا إلى نتيجة إلّا قليلاً، والنتيجة التي يُوصلنا إليها سوف تكون محدودة. وسوف نلحظ كيف أنّ «سروش»، وبعدما أسّس قاعدة عامّة للتجديد من خلال تحديده للذاتيّات والعرضيّات، يُشير إلى النقاط الرئيسية في عمليّة التجديد وهذا ما يحتاج إلى تفصيل.

يتّجه «سروش» أولاً إلى بناء هذه القبليّات، ولا شكّ في أنّ البحث عنها هو من خارج الدين. وأهمّ بحث يُعالجه في هذا المجال هو تعريف الذاتيّ والعرضيّ والفصل بينهما. أمّا العرضيّ فهو ما ينظر إلى الصورة، الظاهر والشكل في الشيء، وأمّا الذاتيّ فهو عبارة عن المضمون، الباطن والروح في الشيء. وأفضل معيار للفصل بينهما هو أنّ العرضيّات هي تلك الأمور التي يُمكن أن تكون بنحو آخر، من دون أن تحدث عمليّة تغيير في الذات الموجودة. وأمّا الذاتيات فلا يُمكنها أن تكون بنحو آخر؛ لأنّه مع فرض ذلك سوف يُصبح هذا الموجود موجوداً آخر. ومثال ذلك الدعوة إلى التوحيد في دين الإسلام فهي جزءٌ من ذاتيّات الدّين، وبدونها لن يكون الإسلام، وأمّا كون لغة الإسلام هي العربيّة فهذا ما يُمكن أن يكون بنحو آخر من دون أن يضرّ بكون الإسلام هو الإسلام[1].

---

(1) سروش، عبد الكريم، ذاتي وعرضي در أديان.

والعرضيّات لا بدّ وأن تتناسب مع الظروف المُحيطة من زمانيّة ومكانيّة. ففي المثال المذكور رسالة التوحيد في الإسلام هي من ذاتيّات هذا الدّين، ونظراً لمُتطلبات الزمان والمكان تمّ بيان هذه الرسالة باللغة العربيّة. ومتى تغيّر الزمان والمكان، وتحقّقت بعض الظروف التي تمنع هذا العرضيّ من أن يكون كاشفاً عن الذات، ومبيّناً لها فلا بدّ من استبداله بعرضيّ آخر، وإلّا سوف يلزم نقض الغرض[1].

واعتماداً منه على هذه المقدّمات، يعتقد «سروش» أنّ الأديان كلها ومنها الإسلام تشتمل على ذاتيّات وعرضيّات، ولذا لا بدّ من تصحيح تلك الفرضيّة المُسبقة لدينا، والتي ترى أنّ كلّ ما جاء به الدين هو أزليّ وأبديّ؛ لأنّ المُتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة سوف توجب تغيّراً في عرضيّات الدّين، ولا بدّ من تغييرها لئلّا يلزم نقض الغرض. وبهذا يظهر أنّ لهذه الفكرة أثراً جديّاً على عمليّة التجديد في بُنية الفكر الدينيّ، ومن خلالها يتمّ تغيير الكثير من فهمنا الدينيّ.

وبعد أن يتسلّح «سروش» بهذه الأداة الفكريّة غير الدينيّة، يتّجه ناحية القضايا الدينيّة، ويسعى في هذه المرحلة ومن خلال الاستفادة مما بناه سابقا (اعتماداً على قبليّاته عن الدّين)، لفهم ذاتيّات الدين وعرضيّاته[2].

أما ذاتيّات الإسلام فهي بشكل أساسيّ:

---

(1) سروش، عبد الكريم، ذاتي وعرضي در أديان، ص31.

(2) أسلوب «سروش» في الفصل بين الذاتيّات والعرضيّات الدينيّة أمر مهم ولكن لا مجال لدينا هنا للتعرّض لذلك، لمزيد من التفاصيل انظر: «سروش، عبد الكريم»، ذاتي وعرضي در أديان.

1 ـ الإنسان ليس إلهاً بل هو عبدٌ (عقيدة).

2 ـ السعادة الأخرويّة هي الهدف الأهمّ من حياة الإنسان، وهي أهمّ الغايات في الاخلاق الدينيّة (أخلاق).

3 ـ من أهم مقاصد الشرع في الحياة الدنيويّة حفظ الدين، العقل، النسل، المال والروح. (أخلاق)[1].

وهذه الذاتيّات، وكما تقدّم، تتجلّى في العرضيّات، ويرى «سروش» أنّ عرضيّات الإسلام تظهر في العديد من المجالات. وهذه المجالات تشمل الموارد التالية:

1 ـ الاستفادة من لغة خاصّة.

2 ـ الاعتماد على مفاهيم خاصّة.

3 ـ الاستعانة بأساليب خاصّة.

4 ـ الكون في زمان خاص.

5 ـ الكون في مكان خاص وضمن خصوصيّات بيئيّة وثقافيّة خاصّة.

6 ـ التوجّه مباشرة إلى بشرٍ لهم إمكانات جسميّة وفكريّة خاصة.

7 ـ مواجهة النبي لردّة فعل خاصّة.

8 ـ مواجهة أسئلة خاصّة.

9 ـ تقديم إجابات خاصّة تتناسب مع الأسئلة المطروحة.

10 ـ تصديق وإيمان لمؤمنين خاصّين.

---

(1) سروش، عبد الكريم، ذاتي وعرضي در أديان.

11 ـ مواجهة إنكار منكرين خاصّين.

12 ـ وجود علاقات خاصّة بين المؤمنين والمنكرين.

13 ـ مقدار اندفاع المؤمنين لفهم واستكمال الفكر الدينيّ والتجربة الدينيّة.

14 ـ مقدار ما يقوم به المنكرون من إضعاف وإخلال في الفكر الدينيّ والتجربة الدينيّة[1].

ويرى «سروش» أنّ بعض المكوّنات في المجالات المذكورة تظهر في الدّين، ولا بدّ من النظر إليها على أساس أنّها من عرضيّات الدين؛ لأنّ كلّ واحدة منها يُمكن أن تكون بنحو آخر، من دون أن يُؤدّي ذلك إلى الإخلال بإسلاميّة الإسلام. ولذا لا بدّ للوصول إلى ذاتيّات الإسلام والتي يكون المسلم مسلماً من خلال الاعتقاد والالتزام بها، من فصل العرضيّات عن الذاتيّات، وليُكتب لهذه الذات النجاح في مهمّتها، لا بدّ من تغيير هذه العرضيّات بأُخرى تتناسب مع الظروف الجديدة. ويعبّر «سروش» عن هذا التغيير بالترجمة الثقافيّة، ويرى أنّ الاجتهاد الفقهيّ الصحيح يبتني على أساس هذه الترجمة الثقافيّة.

وسعياً منه لتوضيح هذا المدّعى يبيِّن بعض المجالات التي يُدرجها تحت عرضيّات الدين، ونتعرّض لها هنا بما يسمح به المجال. إنّ ما يتعرّض له «سروش» يرتبط بما ورد في الكتاب والسُنّة من الحديث عن النظريّات العلميّة التي كانت في صدر الإسلام في مجالات الطبّ، النجوم وغيرهما إلى الكتاب والسنّة. وهو يرى أنّ هذه النظريّات الواردة

---

(1) سروش، عبد الكريم، ذاتي وعرضي در أديان، ص 80 ـ 81.

في النصّ الدينيّ هي من الأمور العرضيّة؛ لا شكّ في كونها من العرضيّات سواء كانت صادقة أم كاذبة. فمثل نظريّة «بطليموس» حول السموات السبع ليست من ذاتيّات الدين، ويُمكننا استبدالها بالنظريّات الفلكيّة الموجودة الآن، والوظيفة المُفترض أن تُؤدّيها تلك النظريّة لجهة بيان النعم الإلهيّة أو القُدرة الإلهيّة، تكفل العرضيّات الجديدة القيام بها. ويعتقد «سروش» بأنّ هذا الكلام يصدق في دائرة العلوم الإنسانيّة أيضاً. فالنظريّات السياسيّة والاقتصاديّة التي تعرّضت لها النصوص الدينيّة هي أيضاً من عرضيّات الإسلام، ولذا لا بدّ من ترجمتها إلى ثقافة تتناسب مع هذا العصر، من المُمكن استبدالها بالنظريّات السياسيّة والثقافيّة الحديثة من دون أن يُوجب ذلك الإخلال في كون الدّين هو دين الإسلام[1].

ولو تجاوزنا الكلام عن صحة أو خطأ نظريّة «سروش» هذه حول ذاتيّات الدين وعرضيّاته، فإنّنا سوف نجد تطابقاً واضحاً بين الميول التي يسير عليها في تعيين مصاديق الذاتيّ والعرضيّ وبين النظرة التي تتبنّاها الليبراليّة في شأن الديّن. فذاتيّات الدّين طبقا لتعريفه ينتُج منها أن يكون الدّين أمراً شخصيّاً (وهذا هو ما يتوقّعه من الدّين)، والليبراليّة ترى أيضاً الدّين أمراً شخصيّاً. وكذلك الحال في التوصيف الذي يذكره لمصاديق عرضيّات الدّين فإنّ الكثير من التعاليم الدينيّة التي تتعارض بحسب ظاهرها مع المُعطيات العلميّة والعقليّة لدى البشر تُصبح من العرضيّات، ورفع هذا التعارض مُمكن من خلال القيام بترجمتها ثقافيّاً. وفي هذا المجال أيضا يُمكن رفع التعارض بين التعاليم الدينيّة وبين التعاليم الليبراليّة. وما نُؤكّد عليه هنا هو أنّنا لسنا في صدد ردّ أو تأييد كلام

---

(1) سروش، عبد الكريم، ذاتي وعرضي در أديان، ص 65 ـ 66.

«سروش»، بل إثبات نوعٍ من التوافق إطار عمليّة التجديد، وهذا التوافق بين الأمرين إذا قيس مع الفكر المُهيمن أمكن نسبة بروز أفكار «سروش» إليه.

وأمّا النموذج الثالث فهو عبارة عن الرؤية التي يتبنّاها حول موقف الدّين من نظام الحكم. وهذا الموضوع وإن كان من الواضح ارتباطه بالنموذجين السابقين، إلا أنّنا نظراً لأهميّة هذا في موضوع بحثنا نخصّه بالذكر، الأمر الذي يسهّل علينا إمكان مقايسة الفكر الإيديولوجيّ لدى «سروش» مع الفكر المُهيمن عالميّاً.

ومصبُّ اهتمام «سروش» في هذه النقطة هو القبليّات التي تقوم على أساسها نظريّة الحُكم؛ أي قبل أن نبحث عن رأي الدّين في مسألة نظام الحُكم، لا بدّ وأن نسأل: هل يجب على الدّين أن يكون له رأيٌ في هذا المجال أو لا؟ كما لا بدّ وأن نسأل: هل صدر من الدين شيء يتعلّق بهذا الأمر أو لا؟

من خلال ما تقدّم يُمكننا توقّع الجواب الذي يتبنّاه عن هذين السؤالين. فنظراً لكون الغاية من الدين عنده هي السعادة الأخرويّة، فلا ينبغي أن نتوقّع من الدّين أن يُقدّم لنا نظاماً للحكم[1]. فالتنظير في مسألة نظام الحكم هو من شأن العقل البشريّ. ولو أنّ الدين تعرّض لهذا الأمر فذلك يدخل ضمن عرضيّاته لا ضمن ذاتيّاته، ولو فَرضَت المُتغيّرات الزمانية والمكانية ترجمة هذه العرضيّات لكان ذلك ضروريّاً.

ومن المفيد القول إنّه من خلال ملاحظة هاتين القبليتين يظهر لنا أنّ

---

(1) سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، ص 136.

فهم «سروش» لموقف الدّين من نظام الحُكم يأخذ شكل التجديد في الفكر الدينيّ، لأنّه بنى على أساسهما فهماً جديداً للنصّ الدينيّ في موضوع نظام الحُكم. لأنّه أولاً يُثير علامات استفهام حول بعض النظريّات السياسيّة التي ينسبها إلى الدّين، ويرى أنّها استُنبطت من النصّ الدينيّ، وثانياً يُوجب تغيّراً في فهمنا للنصّ الدينيّ الذي يتّجه ناحية أسلوب خاص.

بناءً على هاتين القبليتين نسأل عن فهم «سروش» لموقف النصّ الدينيّ في ما يرجع إلى نظام الحُكم، فما الذي يتبنّاه؟ والواقع أنه لم يقدّم جواباً مفصّلاً ومُنسجماً بحسب اطّلاعنا، ولكن نظراً للروح الحاكمة على كتاباته يُمكننا القول إنَّ النص الدينيّ الذي نملكه لا يحوي نظريّة خاصّة حول نظام الحُكم عنده، وهذا لا يُعتبر نقصاً أو عيباً لأنّ الدّين لم يأت إطلاقاً لأجل هذا الأمر. وخصوصيّة كون الدّين جامعاً ترجع إلى كونه جامعاً في الدائرة المُلقاة على عاتقه لا غير. ولكن لا بدّ من التذكير بأنّ ما يراه «سروش» هو عدم وجود نظريّة، وأمّا وجود رأي أو نظر دينيّ في المسألة فله مجاله. فلا ينكر «سروش» أنّ الإيمان بالله والكفر بالطاغوت يفرض بعض الأمور في المجال السياسيّ، ولكنّ هذا لا يعني وجود نظام حُكم وطريقة في إدارة السُلطة.

كما يظهر من كتاباته أنّ ما ورد من نصوص دينيّة في ما يرجع إلى نظام الحُكم هو من عرضيّات الدّين لا من ذاتيّاته. فالتعاليم التي وردت في هذه النصوص هي في خدمة ذاتيّات الدين، ولو فُرض أنّها خرجت عن كونها موضوعيّة نظراً للمُتغيّرات الأُخرى؛ أي أنّها لم تُؤدِّ الهدف المطلوب من خدمة ذاتيّات الدّين، فلا بدّ من الإقدام على ترجمتها ثقافيّاً.

وبناء عليه لا يرى سروش في الدّين أي نظريّة سياسيّة، ولكنّه بملاحظة الذاتيّات لديه عرضيّات في المجال السياسيّ لا بدّ من العمل على ترجمتها متى دعت الحاجة إلى ذلك؛ وينتهي في بحثه إلى فكرتين أساسيتين:

الفكرة الأولى: إنّ الدين وإن لم يكن لديه نظريّة خاصّة في مسألة نظام الحُكم، ولكنّ تعاليمه لا تنفصل عن موضوع النظام المطلوب ولا تُغفله، ولذا لا تكون أنظمة الحُكم متساوية في نظر الإسلام. وأمّا في ما يرجع إلى أنّ أي نمط من تلك الأنظمة يملك أرجحيّة على غيره، فيعتقد بأنّ الإيمان الدينيّ حيث كان يعتمد على أساس حريّة الناس (لا إكراه في الدين)، ونظام الحُكم الأكثر انسجاماً مع الدّين هو الأكثر انسجاماً مع حريّة الناس، والذي يعمل على إيجاد مُحيط تُقام فيه أُسس الإيمان الحرّ والمبنيّ على أُسس المعرفة والتجربة الدينيّة للمؤمنين؛ أما تدخّل نظام الحُكم في إقامة مثل هذا المُحيط فينبغي أن يكون بحدّه الأقل؛ لأنّه متى أوصلنا العمل على ذلك إلى فرض الإيمان على الناس فإنّ ذلك سوف يُشكّل نقضاً لأصل حريّة الإيمان، وسوف يخلق علامات استفهام حول الدولة الدينيّة. لذا يرى «سروش» أنّ وظيفة الدّولة الدينيّة «أولاً تأمين المُتطلبات الأوليّة للناس «باعتماد الطرق العقلائيّة والتجريبيّة» للعمل على خلاصهم من الضيق الماديّ، والسعي لنيل القيم والمُتطلّبات المعنويّة ومنها الإيمان الحرّ، وثانياً تبديل الساحة الاجتماعيّة إلى ساحة دعوة للدّين واختيار حرّ للإيمان»[1].

الفكرة الثانية: نظراً لكون نظام الحكم أمراً بشريّاً، ولكون ما وردت

(1) سروش، عبد الكريم، تحليل مفهوم حكومت ديني، ص 353 ـ 380.

به النصوص الدينيّة في هذا المجال ممّا يتناسب مع الظروف المُتوافرة في ذلك العصر، إذ لا بد وأن يرجع إلى عرضيّات الدّين، فإنّ المُناسب في هذا العصر اعتماد النظام الديمقراطيّ لأجل أداء ذلك الدور. وذلك لأنّه في المجتمع الدينيّ سوف تكون الدولة الديمقراطيّة دولة دينيّة أولاً، على اعتبار أنّ المؤمنين سوف يختارون الدّولة التي تسير في خطّ يحفظ إيمانهم ودينهم. وثانياً إنّ هذا النظام الديمقراطيّ مُضافاً إلى حمايته للإيمان الدينيّ، يفتح اعتماده الباب أمام النقد والإشراف والرقابة على السُلطة لمنع وقوعها في الفساد؛ ولذا يُمكننا القول بأنّ (الدّولة الديمقراطيّة الدينية) هي نظام الحُكم المنشود[1].

ويظهر لنا هنا أيضاً أنّ فهم «سروش» للنصّ الدينيّ يقوم على أساس التوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً؛ لأنّ الديمقراطيّة هي من الأفكار التي يسعى الفكر المُهيمن عالميّا لنشرها ويدعو الناس إليها في المرحلة المُعاصرة. وبهذا يظهر لنا أنّ هذا النموذج وكسائر النماذج من نظريّات «سروش»، في حالة توافق مع الإيديولوجيا المُهيمنة عالميّاً، وعلى أساس ما بنينا عليه هذه الدراسة يعتبر هذا عاملاً رئيسيّاً في بروز نظريّاته من بين سائر النظريّات التجديديّة في الفكر الدينيّ.

يتبين من خلال هذا الفصل، وهو الفصل الأخير من هذا الكتاب، أنّ المفكّرين البارزين منذ أواسط الثمانينات (1985) وحتّى اليوم يتبنّون أفكاراً تتوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً. وهذا المُعطى يزيد من صدق

(1) نظريّة «سروش» حول مسألة نظام الحكم رجعنا فيها إلى المصادر التالية: «سروش، عبد الكريم»، وتفرج صنع: گتفارهاي در أخلاق وصنعت وعلم إنساني، ؛ وآنكه بنام بازرگان بود نه به صفت؛ وتحليل مفهوم حكومت ديني، ذاتي وعرضي در أديان.

فرضيّتنا القائمة على وجود ارتباط بين هذا الفكر وبين الفكر المُهيمن على ساحة تجديد الفكر الدينيّ. لأنّ ضمّ هذا المُدّعى إلى المُدّعيات السابقة يحكي عن الارتباط بين هذين المُتغيّرين.

خلاصة ونتيجة الفصل الرابع

شكّل هذا الفصل الخطوة الأخيرة لاختبار الفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة. ففي القسمين الثالث والرابع تعرّضنا للتوافق بين نوع الفكر المُهيمن عالميّاً ونوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، ولاحظنا كيف أنّ التغيير متى وقع في الأول أوجب تغييراً في الثاني، ولكن لأجل إضفاء مزيد من الصدق على هذه الفرضيّة كان لا بدّ من القيام باختبار آخر، ولذا عالجنا مسألة العلاقة بين التغيير الواقع لاحقاً في الفكر العالميّ والظروف الحاكمة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. وتوصّلنا من خلال ذلك إلى أنّ فرضيّة هذا البحث صادقةٌ حتماً.

وقد جعلنا هذا القسم ضمن فصلين؛ في الأوّل (الفصل السابع) قُمنا ببيان المُتغيّرات الواقعة عالميّاً، لاحظنا أنّ العالم بعد سنة 1985 شهد تغييراً أساسيّاً في الظروف العالميّة شكّل بداية مرحلة جديدة. فقد تقدّمت الليبراليّة وأعادت هيمنتها على العالم مرّة أُخرى؛ وطبقاً لفرضيّة هذا البحث فإنّ المتوقّع هو أن يُؤثّر ذلك على الظروف الحاكمة على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، وأن تبرزَ إلى الأُفق تلك النظريّات التي تتوافق مع الليبراليّة. وعلى هذا الأساس سعينا في الفصل التالي (الفصل الثامن) لتحديد أبرز الشخصيّات الفكريّة في هذه المرحلة، ودراسة أعمالهم الفكريّة، وبيان مدى توافق نظرياتهم الفكريّة هذه أو عدم توافقها مع الفكر المُهيمن عالميّاً. وقد توصّلنا من خلال البحث إلى أنّ ما كان

متوقّعاً في فرضيّة هذه الدراسة كان صحيحاً. حيث شهدنا من أواسط الثمانينات (1985) ميلاديّة أفكاراً مُختلفة عما سبق هذا التاريخ، وإذا كانت أفكار «شريعتي» هي الفكر المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ في المرحلة السابقة، فإنّ الأعمال الفكريّة لـ«محمد مُجتهد شبستري» والأعمال الفكريّة لـ«عبد الكريم سروش» كانت هي المُهيمنة في هذه المرحلة، وقد أظهر البحث عن أفكارهما توافقاً مع الفكر المُهيمن عالميّاً. ولذا يُمكننا وبوضوح أن نشهد قيام علاقة واضحة بين الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر المُهيمن على عملية تجديد الفكر الدينيّ في إيران، ومتى ضممنا مُعطيات هذا القسم إلى المُعطيات التي توصّلنا إليها في القسمين الثاني والثالث، أمكننا القول بأنّ أيّ تغيير في الفكر المُهيمن عالميّا لو أدّى إلى استبدال الفكر المُهيمن فإنّ آثار ذلك سوف تظهر سريعاً على تجديد الفكر الدينيّ في إيران، ولذا من غير المُمكن إنكار ما بين هذين المُتغيّرين من ارتباط طبقاً للدراسة التي قُمنا بها في هذا الكتاب.

الخلاصات والنتائج

إنّ الهدف الرئيس لهذه الدراسة هو بيان المُتغيّرات الواقعة في نوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران. وبعبارة أوضح، نظراً لكون المرحلة المُمتدّة من عصر المشروطة إلى اليوم قد شهدت من مرحلة إلى أُخرى أنواعاً مختلفة من تجديد الفكر الدينيّ، فإنّ ما سعينا للبحث عنه في هذه الدراسة هو ملاحظة أسباب هذا التغيير والتبدّل. وقد بنينا هذه الدراسة على فرضيّة ترى أنّ السبب في تغيير نوع الفكر المُهيمن على ظاهرة التجديد هو عبارة عن التغيير الحاصل في نوع الفكر المُهيمن عالميّاً.

وقد وضعنا هذه الفرضيّة على محكّ الاختبار في خطوات متعدّدة، وسعينا في القسم الأول لبيان السبب في ارتباط التغيير الحاصل على مستوى الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد بالتغيير الحاصل على مستوى الفكر المُهيمن عالميّاً، وهذا ما استعنا به في نظريّة العولمة. وخُلاصة الدليل الذي ذكرناه هو أنّ حقيقة العولمة هي في تطوّر وسائل الاتّصال على مستوى عالميّ بين الظواهر، بالإضافة إلى الإحاطة بهذه الظاهرة.

وهذا الأمر له تجلّياته في مختلف الأبعاد ومنها في المجال الفكريّ. وتتجلّى العولمة في هذا المجال باتّساع التأثير والتأثّر بين مُختلف الأفكار وعلاقتها بالمُتغيّرات الاجتماعيّة عالميّاً، وهذا الأمر يُؤدّي إلى اصطفاف النظريّات الفكريّة المُختلفة جنباً إلى جنب بنحو يُؤدّي إلى قيام سوق عالميّة للفكر، وطبقاً لذلك يكون للمُخاطبين بهذا الفكر الفُرصة أمام التفكير بشكل عالميّ. وفي هذه السوق تكون أكثر النُظُم الفكريّة أتْبَاعاً، أكثرُها امتيازاً في مجالات أربعة هي:

1 ـ البُعد العقلانيّ.

2 ـ البُعد الشعوريّ والعاطفيّ.

3 ـ البُعد العمليّ.

3 ـ البُعد المرتبط بامتلاك القوّة.

وبهذا يتحوّل هذا النظام الفكريّ إلى نظام مُهيمن عالميّاً.

وما دام هذا النظام الفكريّ مُحتفظاً بهذه الامتيازات بالقياس إلى خصومه المنافسين له، فإنّه يحتفظ بمكانته تلك، ولو أنّ مُنافسيه تمكّنوا من التقدّم عليه في هذه الامتيازات، فإنّ تغييراً سوف يقع في نظام الفكر المُهيمن.

وأمّا الأمر المهمّ المرتبط بمجال بحثنا، فإنّ الفكر المُهيمن من بين النُظُم الفكريّة التي تقع على الهامش هو الذي يتوافق مع الفكر المُهيمن عالميّاً، وما دامت هيمنة ذلك الفكر عالميّة فإنها ستشمل أيضاً النُظُم التي تقع على الهامش، لأنّ هذا التوافق يشكّل عنصر امتياز مهمّ يرجع إلى بُعد امتلاك القوّة.

وضمن هذا الإطار النظريّ، يُعتبر تجديد الفكر الدينيّ من جملة

الأنشطة التي تقع على هامش الساحة العالميّة، ولذا فإنّ المنطق الحاكم على ساحة الفكر العالميّ هو أن تؤثّر الظروف المُحيطة بالفكر المُهيمن عالميّاً على الظروف المُحيطة بتجديد الفكر الدينيّ، ولذا، فإنّ من بين مُختلف النظريّات التجديديّة للفكر الدينيّ، سوف تكون الهيمنة من نصيب الفكر الذي يكون أكثر توافقاً مع الفكر المُهيمن عالميّاً، ومتى وقع التبدّل في هذا الفكر فإنّ التبدّل سوف يقع في الفكر المُهيمن على محافل التجديد.

وأمّا القسم الثاني من هذه الدراسة وما تلاه فقد سعينا فيه لاختبار هذا المُدّعى، وقد لاحظنا كيف أنّ بقي سالماً بعد هذا الاختبار، فلسان التاريخ يشهد لصدقه.

وقد لاحظنا أولاً بدايات القرن العشرين حتى سنة 1917، وشهدنا فيها هيمنة الفكر الليبراليّ من بين النُظُم الفكريّة الموجودة عالميّاً، ولكن نظراً لتطوّر مُنافسيه فقد آل هذا الفكر إلى السقوط، وقد شاهدنا أيضاً كيف أنّ الفكر المُهيمن على محافل تجديد الفكر الدينيّ في إيران هو الفكر الأكثر توافقاً مع الفكر الليبراليّ، وكانت الشخصيّات الحاملة لهذا الفكر هي الشخصيّات الفكريّة الأبرز. وطبقاً لهذه الدراسة تكون هيمنة فكر «طالبوف» و«النائينيّ» مدينة لهيمنة الفكر الليبراليّ عالميّاً.

ومع ثورة أُكتوبر 1917 ونهاية الحرب العالميّة الأولى، زالت هيمنة الفكر الليبراليّ نهائيّاً، ولكن أيّ إيديولوجيا أُخرى لم تتمكّن من أن تحتلّ مكانه إلى سنة 1945 حيث شهد العالم بروز نُظُم فكريّة ثلاثة هي الليبراليّة والقوميّة والماركسيّة. وما يُلفت النظر أنّه في هذه المرحلة من تاريخ إيران، وهي المرحلة التي كانت السُلطة فيها بيد «رضا شاه»، لم يظهر

للعيان أيّ نظام فكريّ تجديديّ، كما لم تشهد هذه المرحلة بروز أي شخصيّة فكريّة.

ولكن بعد الحرب العالميّة الثانية شهد العالم قيام الحركات المُناهضة للاستعمار والتي تعمل على الاستقلال، وأصبح الفكر القوميّ هو الفكر المُهيمن عالميّاً. وأساس هذا التغيير يرجع إلى تلك الأبعاد الأربعة التي تُشكّل سرّ صعود فكرٍ ما إلى مرتبة كونه فكراً مُهيمناً. فقد تمكّنت الإيديولوجيا القوميّة من اكتساب نقاط امتياز أكثر من غيرها في البُعد العقلانيّ، الشعوريّ والعاطفيّ، العمليّ والبُعد المرتبط بامتلاك عنصر الاعتماد على القوّة.

إنّ دراسة المُتغيّرات في نوع الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد تشهد على أنّ الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد كان هو الفكر التجديديّ القائم على أُسس وطنيّة. ففي هذه المرحلة التي تُشكل أوائل العشرينات شمسيّة (1320) (1940) بداياتها، احتلّت الاتّجاهات ذات النزعة القوميّة المُحيط الفكريّ والاجتماعيّ في إيران، وتقدّمت بذلك على سائر الاتّجاهات، وأبرز مؤشّرات ذلك حركة تأميم النفط. كما أنّ أبرز الشخصيّات الفكريّة الدينية التجديدية كانت تلك الشخصيّات التي تملك بُعداً وطنياً كـ«مهدي بازرگان»، وإن كان له بُعد آخر ذو نزعة مُتحرّرة. فما جعله الشخصيّة الأبرز وطبق هذه الدراسة مدينٌ لبُعده الوطنيّ.

ونلحظ مرّة أُخرى المُتغيّرات الطارئة على نوع الفكر المُهيمن عالميّاً. ففي أواسط الستّينات ميلاديّة (1960) اتّجهت المُتغيّرات العالميّة ناحية تغيير هذا الفكر. فقد ابتعدت القوميّة عن هيمنتها عالميّاً لصالح

الماركسيّة، وأصبح الاتّجاه اليساريّ هو الفكر العالميّ الأشد بروزاً، وشكّل نقطة جذب في أقصى نقاط العالم وأصبح الأكثر اتْباعاً.

وقد انعكس ذلك على تغيير الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد. ففي هذه المرحلة التي تبدأ من أواسط الأربعينات شمسيّة (1340) (1960) انضوى التجديد المُنادي بالوطنيّة تحت التجديد المُنادي بالعدالة، ولذا كان «علي شريعتي» الشخصيّة الأبرز فكريّاً في هذه المرحلة. ونظراً لكون أعماله الفكريّة الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع الفكر المُهيمن عالميّاً تحوّل فكره إلى الفكر الأشدّ شهرة وبروزاً، ولكن لم تتأخّر عمليّة التغيير على ساحة الفكر العالميّ، ولذا احتلّ فكرٌ آخر المكانة الأبرز واحتلّت شخصيّات أُخرى المكانة الأولى فكريّاً.

هذا التغيير وقع أواسط الثمانينات ميلاديّة (1985). ففي هذه السنوات ونظراً لبداية حركة الإصلاح في الاتّحاد السوفياتيّ والذي أدّى إلى سقوط هذا الاتّحاد، تلقّت الماركسيّة ضربات قويّة. وبهذا سقطت عن مقام الصدارة الفكريّة، وعادت الليبراليّة من دون أن تُضيف لنفسها أيّ امتياز لتحتلّ الصدارة، وتحوّلت إلى فكر مُهيمن عالميّاً وما زالت هي المُهيمنة إلى الآن (2001).

وما يُلفت النظر هنا أنّ هذا التغيير الجديد على مستوى العالم، أدّى مرّة أُخرى إلى عودة الإيديولوجيّات المُنسجمة والمتوافقة معه، ومنها الفكر التجديديّ حيث تحوّل إلى فكر مُهمين أيضاً. وشهدت إيران في هذه المرحلة التي تبدأ في أواسط الستّينات شمسيّة (1360) (1980) عودة الفكر التجديديّ المُتحرّر، ولذا شهدنا بروز شخصيّات فكريّة كـ«محمد مجتهد شبستري» و«عبد الكريم سروش»، حتى أن الأخير الذي يعدّ،

أبرز الشخصيّات الفكريّة المُتحرّرة، أصبح أبرز الشخصيّات على مستوى حركة تجديد الفكر الدينيّ كلّه.

وتشهد المعلومات التاريخيّة المُتوافرة على صدق الفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة، ولذا يُمكننا أن ندافع عن القول بأن تغيير في الفكر المُهيمن عالميّاً كان له تأثيره المُباشر على تغيير نوع الفكر المُهيمن على محافل التجديد في المائة سنة الأخيرة، وبناءً عليه يكون السبب الرئيسيّ لأيّ تغيير في نوع الاتّجاه المُهيمن على عمليّة تجديد الفكر الدينيّ هو التغيّر الحاصل في نوع الفكر المُهيمن عالميّاً، وهذه العلاقة ترجع إلى نتائج قيام ظاهرة العولمة.

وإذا كان المُعطى الأساسيّ لهذه الدراسة، هو تحديد تلك العلاقة القائمة بين نوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ في إيران وبين الفكر المُهيمن على الفكر العالميّ، فإننا خلال البحث توصّلنا إلى مُعطيات ونتائج أُخرى. وبعض هذه المُعطيات كانت نتيجة البحث في المُقدّمات اللاّزمة لأجل اختبار الفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة، وبعضها كان نتيجة ما توصّلنا إليه من اللوازم المنطقيّة المترتّبة على صدق هذه النظريّة، وبعضها الثالث كان على هامش المُعطيات الأساسيّة التي توصّلنا إليها. ومن المُناسب أن نعرض هنا خلاصة لأهمّ تلك المُعطيات:

المورد الأول الذي لا بدّ من ملاحظته هو النتيجة التي توصّل إليها هذا البحث في ما يتعلّق بتحديد حقيقة العولمة وآثارها على الساحة الفكريّة. فقد أشرنا سابقاً إلى أنّ تلك العلاقة بين المُتغيّرين ـ وهما الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر المُهيمن على عمليّة التجديد ـ إنّما توصّلنا إليها

بالاستعانة بنظريّة العولمة. ولكن هذا لا يعني أنّ هذه النظريّة هي من النظريّات الواضحة البيّنة، أو أنّنا توصّلنا إلى هذه النتيجة اعتماداً عليها. بل لاحظنا وجود تفاسير وقراءات متعدّدة لها، وقد قُمنا بالعمل للوصول إلى تقديم هذه الفرضيّة على أساس النظرة العامّة والخالصة لفكرة العولمة.

ولكن بعد اختبارنا للفرضيّة التي قامت على أساسها هذه الدراسة، والبحث الذي قُمنا به، وصلنا إلى صورة واضحة وشفّافة عن العولمة، وذلك بعدما قُمنا وكخطوة أولى بدراسة حقيقة العولمة وتجلّياتها في الساحة الفكريّة، وتوصّلنا من خلال مُلاحظة النظريّات المُتوافرة والتأمّل في الوقائع الموجودة إلى تكوين فكرة مُنسجمة نسبيّاً في ما يتعلّق بهذا الموضوع. وهو عبارة عمّا أشرنا إليه في بداية هذا البحث وتعرّضنا له تفصيلاً في الفصل الأول من هذه الدراسة. وللتذكير فقط نُعيد القول بأنّ العولمة وعلى أساس ما توصّلنا إليه هي عبارة عن تطوّر وسائل الاتصال بين مختلف الظواهر على مستوى عالميّ مضافاً إلى أنّ العلم بهذه الظاهرة وتجلّياتها على الساحة الفكريّة موجبٌ لتوافر الظروف اللاّزمة لأجل الاستفادة من كلّ النظريّات الفكريّة على مستوى عالميّ، وفي ظلّ هذا تتبدّل النظريّة الفكريّة التي تتمكّن من النفوذ أكثر من غيرها ـ ومع توافر الشروط اللازمة لذلك ـ إلى نظريّة فكريّة مُهيمنة عالميّاً. وبعبارة أُخرى، تحت تأثير تطوّر وسائل الاتصال، يُمكن لمختلف النظريّات الفكريّة أن تصل إلى أقصى نقاط الكون بسرعة وسهولة فائقتين، وبهذا يجد المُخاطَب فرصةً أوسع للاختيار بينها. وهنا يتكوّن لدينا ما يُطلق عليه (سوق عالميّة للفكر)، وبهذا يقع التنافس بين مُختلف النظريّات الفكريّة في مدى قدرتها على جذب المخاطبين، والفكر الذي يتمكّن من

امتلاك أكبر قدر من الجاذبية يتبدّل إلى فكر مُهيمن عالميّاً. وطبقاً لذلك تُهيمن النظريّات الفكريّة الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع هذا الفكر في دوائرها الخاصة.

وأمّا المورد الثاني، فهو يرجع إلى المُعطيات الفرعيّة لهذا البحث، وذلك في ما يرتبط بالجواب عن السؤال التالي: ما هي الشروط اللّازمة ليصعد فكرٍ ما إلى مرتبة الهيمنة أو يصبح فيها أكثر جذابيّة؟ وبعبارة أكثر علميّة، ما هو المنطق الحاكم على التنافس في سوق الفكر العالميّة؟ والجواب عن هذا السؤال لم نجده في أيّ دراسة أُخرى؛ ولذا كان هذا من المُعطيات الجديدة التي توصّلنا إليها في هذا البحث.

وما توصّلنا إليه في هذا المجال ذكرناه تفصيلاً في الفصل الأول من هذه الدراسة، وحاصله أنّه في ظلّ العولمة وقيام سوق عالميّة للفكر، فإنّ ما يصل من فكر إلى مقام الهيمنة هو ذاك الذي يتفوّق على غيره في مجموع الامتيازات التي يحملها في ما يرجع إلى مختلف المجالات لا سيّما في أربعة منها هي. (البُعد العقلانيّ)، (البُعد الشعوريّ والعاطفيّ)، (البُعد العمليّ)، و(البُعد المرتبط بامتلاك القوّة). والمُراد من البُعد العقلانيّ مدى قدرة هذا الفكر على الإجابة عن النقد العقلانيّ الموجّه إليه. والمُراد من البُعد الشعوريّ والعاطفيّ مدى اشتمال هذا الفكر على العناصر الجماليّة. والمُراد من البُعد العمليّ مدى إمكانيّة تطبيق ما يحمله هذا الفكر من آمال مع التجربة التاريخيّة، وأمّا المُراد من البُعد المرتبط بامتلاك القوّة فهو عبارة عن مدى تمكّن فكرٍ ما من الاستفادة من موازين القوى في جوانب ثلاثة، الأوّل، حماية القوى لتقدّم فكر ما، والثاني، تأثير قوّة حاملي هذا الفكر على قوى اللاشعور لدى المُخاطَب في اتّباعه

لهذا الفكر، وأما الثالث فهو في مقدار ارتباط الفكر المُهيمن مع مصالح المُخاطب ومدى قوّته. وعليه فالفكر الذي يصل إلى مقام يُصبح فيه هو المُهيمن عالميّاً يجمع نقاط امتياز أكثر من غيره في المجالات المُتقدّمة، والتبدّل الحاصل في الفكر المُهيمن إنّما يقع متى تمكّن فكرٌ آخر من نيل امتيازات أكثر.

وأمّا المُعطى الثالث، فهو ما توصّلنا إليه عند بحثنا في المقدّمات اللاّزمة لاختبار الفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة. ويرجع هذا المُعطى إلى تحديد مفهوم تجديد الفكر الدينيّ ومنطقه. فصحيح أنّ التجديد هو متغيّر تابعٌ بحسب ما توصّلنا إليه في هذه الدراسة، وأن حدوث مُتغيّرات في الفكر الأصيل سوف يُؤدّي إلى وقوع مُتغيّرات على مستوى هذا الفكر، ولكن كان لزاماً علينا بداية الوصول إلى تصوّر دقيق عن هذا المفهوم. والدراسات الموجودة لا تفي بالحاجة المطلوبة في هذا المجال. ولذا سعينا ومن خلال ملاحظة هذه الدراسات والتأمّل في نشاط المفكّرين المُجدّدين، والدقّة في اللّوازم المنطقيّة لنشاطهم هذا، إلى تحديد مؤشّرات تجديد الفكر الدينيّ؛ وبهذا أمكننا وضع حدود فاصلة بين التجديد وبين سائر أنواع التغيير في الفكر الدينيّ من إحياء، إصلاح، تحجّر، تحريف والتقاط. كما أشرنا إلى بعض أسباب التجديد، وإلى طريقة تحوّل نمط فكريّ خاص إلى نمط مُهيمن على عمليّة التجديد في مرحلة خاصّة. وهذا البحث الذي تعرّضنا له في الفصل الثاني يُمكن تلخيصه في النقاط التالية:

النقطة الأولى، تعريف مفهوم التجديد. والتجديد عبارة عن انتزاع وتقديم رؤية جديدة للنصّ الدينيّ بنحو يكون الهدف منه تمتين الفكر

الدينيّ ليكون مضمونه قابلاً للنقد العقلانيّ، وأن يكون ذلك في ظلّ المُحافظة على خلوص وأصالة هذا الفكر.

ويتضمّن هذا التعريف تحديد مكوّنات أربعة لعمليّة التجديد، وكلّ مكوّن يفصل بين التجديد مع واحد أو أكثر من سائر أنواع التغيّر في الفكر الديني. فالمكوّن الذي يرتبط بتقديم رؤية جديدة للنصّ الدينيّ هو الذي يفصل بين التجديد وبين إحياء أو إصلاح الفكر الدينيّ من جهة وبين التحجّر من جهة أُخرى. والمكّون المُرتبط بتمتين قُدرة الفكر الدينيّ هو الحدّ الفاصل بينه وبين تحريف هذا الفكر. المكوّن المُرتبط بكونه قابلا للنقد العقلانيّ هو الحدّ الفاصل بينه وبين التحجّر. وأمّا المكوّن المُرتبط بضرورة المحافظة على خلوص وأصالة الفكر الدينيّ فهو الحدّ الفاصل بينه وبين الالتقاط هذا في الفكر.

النقطة الثانية تعرّضنا لها عند البحث عن أسباب التجديد، وهي ترتبط بتمكّننا في هذه الدراسة من التوصّل إلى مُعطيات نظريّة جديدة، ومُتغيرات عمليّة جديدة.

النقطة الثالثة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفرضيّة التي قامت على أساسها هذه الدراسة، فهي عبارة عن المُعطى الذي توصّلنا إليه في ما يرتبط بالمنطق الحاكم على المكانة الاجتماعيّة لمُختلف اتّجاهات التجديد. وطبقاً لما توصّلنا إليه فإنّ أكثر الاتّجاهات التجديديّة جاذبيّة وكسائر الاتّجاهات الفكريّة، هي تلك التي تنال امتيازات أكثر في البُعد العقلانيّ، البُعد الشعوريّ والعاطفيّ، البُعد العملي والبُعد المُرتبط بامتلاك القوّة. وفي ظلّ العولمة، ونظراً لكون المُخاطب بالتجديد يحمل فكراً عالميّاً، فإنّ أكثر الاتّجاهات التجديديّة جاذبيّة له هي تلك التي

تتوافق بنحو أكثر مع الفكر المُهيمن عالميّاً؛ لأنّ هذا التوافق يُعتبر من أسباب نيل امتيازات مهمّة في بُعد امتلاك القوة، ويُمكن من خلاله جعل هذا الاتّجاه التجديديّ هو الاتّجاه المُهيمن.

وكما أشرنا سابقا، فإنّه إضافة إلى هذه المُعطيات التي توصّلنا إليها عند اختبار فرضيّة البحث، توصّلنا أيضاً إلى مُعطيات أُخرى ضمن البحث عن اللوازم المنطقيّة لصدق هذه النظريّة، أو مُعطيات تأتي على هامش البحث. وهذه المُعطيات مُتعدّدة نستعرضها هنا.

المُعطى الأول، وكما أشرنا سابقاً، هو عبارة عن عولمة المعايير والملاكات في مُجتمعنا الفكريّ في الميل نحو اتّجاه تجديديّ خاص. فالمُخاطَبين بخطاب التجديد يعتمدون التفكير بمستوى عالميّ سواء كان ذلك بشعور منهم أم من دون شعور. والتفكير بهذا المستوى سوف يكون له دورٌ في اختيارهم هذا. ولذا كان التغيير الحاصل في الفكر العالميّ مُؤثّراً على تغيير اختيارهم على المستوى المحليّ. وهذا الشيء هو الذي يُمكن التعبير عنه بتوسّع أُفق نظر أهل التجديد إلى مقاييس عالميّة، وهذا ما يَدفعنا إلى ضرورة تغيير مستوى تحليل فهمنا لسلوك المُخاطَبين بالتجديد من المستوى المحليّ إلى المستوى العالميّ.

المُعطى الثاني يرجع إلى أنّ عولمة المعايير صارت سبباً لكي يتّجه مجتمعنا الفكريّ في بحثه عن المشاكل التي نُواجهها وعن طرق حلّها، إلى بعض الأفكار التي لا تُشكّل استجابة واقعيّة لهذا المجتمع. ومثال ذلك إذا لاحظنا المرحلة المُمتدّة من أواسط الأربعينات (1340) (1960) حتى أواسط الستّينات (1360) شمسيّة (1980)، فإنّه وانسجاماً مع الفكر اليساريّ المُهيمن عالمياً، قام التجديد في إيران على أساس هيمنة الفكر

الذي يميل نحو العدالة، ولو أنّنا أمعنّا النظر في الظروف الاجتماعيّة القائمة آنذاك، وفي المُتطلّبات الاجتماعيّة الداخليّة، لوجدنا نوعاً من عدم التناسب بين هذا الفكر وبين الظروف الاجتماعيّة في إيران. والمُلفت للنظر أنّه، وفي المرحلة المُمتدّة من أواسط الستّينات (1360) شمسيّة (1980) وإلى الآن، تدنّى الوضع المعيشيّ في المجتمع، إلّا أنّنا نجد في ساحة التجديد أنّ الهيمنة بدل أن تكون للاتّجاه الذي يميل نحو العدالة هي للاتّجاه الذي يميل نحو التحرّر، وذلك بالتوافق مع هيمنة الفكر الليبراليّ عالميّاً.

وبهذا نصل إلى السؤال: إلى أيّ حدّ تنسجم تبعية الفكر المُهيمن للمُحيط العالميّ القائم مع المُتطلبات الداخلية لديّنا؟ ولا شكّ في أن الوصول إلى جواب علميّ عن هذا السؤال يستلزم القيام ببحثٍ مُفصّل، ولكنّ القرائن الأولية تشهد على نوع من عدم التسانخ النسبيّ بين الأمرين.

وأمّا آخر المعطيات فهو ملاحظة طبيعة الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد في المائة سنة الأخيرة، فإنّ هذا الفكر قبل أن يكون مُؤثّراً على الفكر العالميّ كان خاضعاً لتأثيره. وواقع الحال هو أنّه فضلاً عن وقوع المُخاطَبين بهذا التجديد تحت تأثير ذلك، فإنّ المفكّرين المجدّدين خضعوا، وبشكل كبير لتأثير الفكر العالمي، هذا مع أنّ الذي تفرضه حالة التوازن الفكريّ هو أن يكون هناك تأثّر وتأثير مُتبادل. ولذا كان لا بدّ من إمعان النظر في هذا الأمر. كما كان من الضروريّ جداً السعي للوصول إلى نوع من الاستقلال الفكريّ النسبيّ في هذا العالم.

والواقع أننا إذا سلّمنا بضرورة الوصول إلى هذا الاستقلال الفكريّ

النسبيّ، فإنّ طريق ذلك لن يكون صعباً، ولا بدّ للوصول إلى ذلك من إمعان النظر في أسباب التجديد. فأسباب التجديد هي المُعطيات النظريّة الجديدة، والمُتغيّرات العمليّة الجديدة، ومن بين هذه الأسباب ما شكّل ضربة رئيسيّة لاستقلالنا الفكريّ، فبعد أن تعرّفنا على هذه المُعطيات التي وصلت إلينا من الغرب، وأصبحنا مستهلكين لها، ساقنا ذلك نحو التجديد الذي يتناسب معها، ولو أردنا أن نَنال استقلالنا فلا بدّ من التفكير بحلّ لهذه المشكلة.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الحل لا يتمثّل بقطع علاقتنا الفكريّة مع الغرب أو مع العالم المُحيط بنا؛ لأنّ الاستفادة من تجارب الآخرين ومن المُعطيات التي توصّلوا إليها يترتّب عليه فوائد جمّة، وهو من الوضوح بنحو يستغني عن الإثبات، فضلاً عن إلى أنّ هذا الأمر لو فُرض كونه مطلوباً، فهو غير عمليّ. والطريق الذي نراه للوصول إلى الاستقلال النسبيّ في عمليّة التجديد هو أن نسعى لإنتاج معرفة، والوصول إلى مُعطيات نظريّة جديدة لكي نضمّها إلى المُعطيات والنتائج التي توصّل إليها أولئك، وأن تتأثّر عمليّة التجديد بهذه المُعطيات أيضاً.

ولا شكّ في أنّ جعل التجديد الخاضع لتأثير المُعطيات التي نتوصّل إليها نحن، هو المهيمن على عمليّة التجديد أمرٌ صعبٌ جداً؛ لأنّ ذلك يتوقّف على أن يكون التجديد المُتأثّر من مُعطياتنا ونتائجنا أكثر جاذبيّة من التجديد الخاضع للمُعطيات الغربيّة. ولكنّ هذا الأمر ليس مستحيلاً، فمن المُمكن أن يُشكّل عنصر كونه نتاجاً محليّاً امتيازاً لدى المُخاطبين بعمليّة التجديد.

ولو أمكننا أن نصلَ إلى مثل هذا الاستقلال الفكريّ، وأصبحنا

منتجين لفكر جديد، فضلاً عن كوننا مُستهلكين للنتاج الفكريّ الذي يصلنا من الآخرين، فسوف نصل إلى مرحلة نتبدّل فيها من مُستهلكين لنتاج الغير إلى مُنتجين، وإلى أن تكون عمليّة التجديد بنحو يتناسب مع هذه المُعطيات، وتكون سبباً مؤثّراً في فكر الآخرين، فنكون مؤثّرين فكريّاً كما كُنّا متأثّرين، وهي ظاهرة طبيعيّة، وبهذا نصل إلى تلك العلاقة الفكريّة المتوازنة مع العالم المُحيط بنا.

ولا بدّ من التذكير بأنّ نيلنا للاستقلال الفكريّ، وتأثيرنا على فكر الآخر، يتوقّف على أن تمتلك أفكارنا الجديدة القدرة على كسب عناصر قوّة أكثر تجعلها تتقدّم في سوق المُنافسة الفكريّة الحرّة على الأفكار الأخرى، وإلّا فإنّها سوف تتبدّل إلى حالة مُعطّلة بل لن يعتنيَ بها أحدٌ حتّى على مستوى مجتمعنا الداخليّ. فلا بدّ وأن نأخذ بعين الاعتبار في انتاجنا لهذه الأفكار، الظروف المُحيطة بسوق المنُافسة فعلاً، ويكون مُخاطبنا يحمل نمط تفكيرٍ عالميّاً، والسعي لتقديم فكرٍ يحمل امتيازات مهمّة لا سيّما في المجالات الأربعة الرئيسيّة وهي: البُعد العقلانيّ، البُعد الشعوريّ والعاطفيّ، البُعد العمليّ والبُعد المرتبط بامتلاك القوّة.

وأخيراً لا بدّ وأن نذكر أنّ تأكيدنا على ضرورة العمل على إنتاج فكر خاص، مُضافاً إلى ما له من أهميّة على مستوى إقامة نوع من التوازن الفكريّ مع العالم المُحيط بنا، ينطوي على أهميّة باعتبار أنّ المُعطيات النظريّة الأساسيّة في مُختلف المجالات الفكريّة من اجتماعيّة، سياسيّة، اقتصاديّة وثقافيّة، هي وليدة الظروف الاجتماعيّة الخاصّة؛ أي أنّ الكثير من هذه الأفكار إنّما قامت لحلّ مشاكل خاصّة، أو على أساس نظام قِيَم خاص، وهذا لا يعني بالضرورة أن ينسجم ذلك مع مشاكلنا الخاصّة، أو

نظام قِيَمنا الخاص. ولذا قد نقع عند الاستهلاك غير المدروس لهذه الأفكار في ورطة استخدام أفكار غير مُناسبة، وهذا إضافة إلى أنّه لن يساعدنا على حلّ مشكلاتنا، سوف يزيد من هذه المُشكلات. فكما لا ينبغي تجاهل ما لدى الآخرين من نظريّات، لا ينبغي أن نتلقّفها من دون رويّة وتفكير، والسبيل إلى ذلك أن نسعى أولاً لدراسة ما نُعانيه من مشاكل، ثمّ نختار من تلك الأفكار ما ثبَتَ أنّه كان مفيدا بعد خضوعه للتجربة، وبهذا نتمكّن من استخدامه لحلّ مشاكلنا، ونسعى من خلال استخدام خصوص النتائج الفاعلة من هذه الأفكار، وإنتاج أفكار جديدة في الموارد التي لا نجدها فاعلة فيها لنصل إلى الحياة الفكريّة الأصيلة المنشودة.

وفي الختام، لا نجد بأساً من الإشارة إلى بعض المُشكلات التي واجهناها في هذه الدراسة، وإلى بعض الأسئلة التي تعرّضنا لها، ولكنّ البحث عن إجابات عنها يتطلّب جُهداً إضافيّاً وبحثاً آخر.

أمّا المشاكل التي واجهناها فأهمّها أنّه لم يتمّ التركيز في هذه الدراسة على بيان المُتغيّرات التي عصفت بنوع الفكر المُهيمن على تجديد الفكر الدينيّ، ولذا فإنّ الكثير من المُقدّمات، وكما هو مُلاحظ، يحتاج إلى دراسة مستقلّة تتطلّب مجالاً أوسع، لم تكن مُتاحة لنا، ولذا يُمكن من خلال الرجوع إلى المصادر التي تعرّضنا لها إغناء البحث في هذا المجال.

وأمّا في مجال الأسئلة فلعل أهمّها هو السؤال عن المُعطيات الفرعيّة في هذه الدراسة؛ أي ما هو مدى انسجام الفكر المُهيمن عالميّاً والفكر المُهيمن على عمليّة التجديد على المشاكل الجديّة والمُتطلّبات الخارجيّة

لمجتمعاتنا؟، والبحث عن جواب لهذا السؤال يتوقّف على القيام بدراسات ميدانيّة يتمّ فيها إحصاء هذه المُتطلّبات في مُجتمعاتنا، ومقايسة هذه النتائج مع مضمون الفكر المُهيمن، فإن ثبتَ وجود انسجام بينهما فلا مشكلة، وإلّا فلا بدّ من السعي لحلّ ذلك من خلال تقديم فرضيّات إبداعيّة، والبحث عن طُرق جديدة، وهي تستلزم دراسات جديدة.

والسؤال الثاني يتعلّق بتبعيّة الفكر المُهيمن على عمليّة التجديد للفكر المُهيمن عالميّا، وهو: هل نجد هذه التبعيّة في الفكر المُهيمن على الاتّجاه التجديديّ أو التقليدي أو لا؟، وقد تعرّضنا لهذا الأمر على هامش هذه الدراسة إلّا أنّ الوصول إلى جوابٍ تفصيليّ في هذا المجال يتطلّب دراسة مستقلّة. ولو فُرض وجود مثل هذه التبعيّة فإنّ الفرضيّة التي قامت عليها هذه الدراسة سوف تُعمّم، وبهذا يتمّ بيان الفكر المُهيمن على المُحيط الفكريّ العام في إيران.

وأمّا السؤال الأخير فهو: إلى أي درجة يصدُق ما توصّل إليه مجدّدو الفكر الدينيّ إذا وضعَ في دائرة النقد؟، وما قمنا به في هذه الدراسة هو ملاحظة كيفيّة تبدّل النظريّات الفكريّة للمُجدّدين إلى أفكار مُهيمنة على مخاطَبي عمليّة التجديد، وأمّا نقد هذه النظريّات الفكريّة، وما تضمّنته من مختلف الزوايا المنطقيّة والتجريبيّة، فهو أمرٌ مهمٌ، وقد يكون أُعطي اهتماماً في ما لدينا من دراسات؛ ولكنّه ما زال بحاجة إلى مزيد من البحث والتنقيب.

ونختم الكلام بالابتهال إلى الله عزّ وجلّ أن يأتي اليوم الذي يُصبح فيه فكرنا الدينيّ هو الفكر المُهيمن عالميّاً، وأن تكون سائر النُظُم الفكريّة نُظُماً تابعة له.

مسرد الأعلام

أبو الكلام آزاد: 82.
أبو بكر الباقلاني: 108.
أبو حامد الغزالي: 86.
آخوند زادة: 153.
آدم سميث: 131.
أرنولد غارسيا: 274.
أفلاطون: 70.
أميري مجتبى: 55.
أمين الخولي: 82.
انطوني غيدنز: 51، 53.
أنطوني ماكجرو: 44، 45.
أوغيست كونت: 46.
إيمانويل كانط: 96، 153.
إيمانويل والرشتاين: 38، 40.
ثقة الإسلام التبريزي: 159.
جرمي بنتام: 153.
جمال الدين الأفغاني: 87، 153، 159.
جيمز آلفرد مارتينز: 68.
حبيب الأصفهاني: 153.
حسن تقي زاده: 204.
حسن مدرس: 211، 212.
حسين بشيرية: 129، 132، 133، 148، 175، 204، 273، 274.
حسين سيف زادة: 70.
حسين فاطمي: 207.
حميد عنايت: 160.
داريوش فروهر: 206.
داريوش قمري: 205، 206، 208.
داود منش زاده: 206.
راينهارد كونل: 138.
رحيم رئيس نيا: 156.
رضا شاه: 12، 164، 200، 204، 211، 212.
روسو: 153، 159.
رولاند رابرتسون: 47، 50.

رينان: 153، 154.
سوسن سياوش: 206.
صاموئيل هانتغتون: 53، 54.
طالقاني: 165، 213، 215.
عبد الرحمن الكواكبي: 159.
عبد الرحيم طالبوف: 12، 20، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 166.
عبد الكريم رشيديان: 68.
عبد الكريم سروش: 13، 21، 67، 79، 80، 81، 86، 93، 94، 98، 102، 104، 111، 125، 131، 220، 222، 228، 235، 237، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 323، 324، 325، 327.
عبد الهادي الحائري: 164.
علي دشتي: 204.
علي شريعتي: 12، 94، 214، 216، 218، 237، 238، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 301.
فرانسيس فوكوياما: 33، 34، 35، 38.
فريد هاليداي: 36.
فريدون آدميت: 152، 153، 155.
فضل الله النوري: 146، 165.
فنسنت آندرو: 132، 134، 138، 175.
فولتير: 153.
قاسم افتخاري: 70، 125.
كارل ماركس: 34، 176، 177، 178.
كارل مانهايم: 72.
كاشاني: 207.
لايبنتز: 68.
لينين: 182، 183.
مارتن آلبرو: 57، 59.
مارسيا مارتينيز: 274.
ماكس فيبر: 46.
مالك بن نبي: 82.
محمد إقبال اللاهوري: 78، 82، 108.
محمد حسين النائيني: 12، 20، 94، 150، 151، 159، 160، 162، 163، 164، 166.
محمد رضا عاملي طهراني: 206.
محمد عبده: 82.
محمد علي كنجي: 207.
محمد مجتهد شبستري: 13، 21، 78، 83، 84، 93، 99، 105، 108، 128، 290، 291، 292، 293، 295، 296، 297، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311.

مصدق: 207، 213، 222.
مقصود فراستخواه: 153، 155، 159.
ملكم خان (نظام الدولة): 148.
مهدي بازرگان: 12، 20، 21، 207، 213، 216، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 234، 235، 236، 237، 263.
مونتسكيو: 159.
نيتشه: 153.
همايون إلهي: 141.
هنري توماس باكل: 153.
هيغل: 34.
وارناك جفري: 97.

مسرد المصطلحات

إرهاب: 60.
اقتصاد عالمي: 38.
إمبريالية: 38، 141، 182.
إناسة: 127، 137.
إيديولوجيا: 13، 31، 32، 34، 123، 124، 126، 129، 137، 139، 140، 144، 171، 173، 185، 188، 191، 194، 195، 208، 210، 221، 230، 241، 242، 245، 254.
بورجوازية: 124، 128، 137.
تجديد متحرر: 13، 14، 15، 18.
تحجر: 9، 94، 95.
تعددية: 60، 137.
تفسير وضعي: 46.
التقاط: 9، 99، 158.
حداثة: 56، 57، 58، 62، 195.
حقوق الإنسان: 60.
دولة وطنية: 29، 32، 52، 58.
ديمقراطية: 33، 35، 36، 39، 57، 60، 132، 133، 134، 196.
رأسمالية: 33، 36، 38، 40، 41، 62، 124، 132، 175، 182، 206، 230.
شيوعية: 34، 39، 132، 181، 191، 206، 210، 230.
علاقات دولية: 42.
علمانية: 138.
عولمة ثقافية: 64، 104.
عولمة: 16، 19، 25، 27، 28، 29، 31، 32، 35، 38، 42، 45، 46، 48، 50، 51، 52، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 74، 105، 112.
فكر مهيمن: 13، 16، 17، 18، 20، 25، 73، 74، 77، 113،

121، 122، 151، 155، 166،
173.
فكر ميتافيزيقي: 67.
فكر يساري: 18، 196، 232،
233.
قومية: 20، 185، 186، 193،
204، 205، 208، 233، 272.
ليبرالية: 20، 33، 35، 36، 37،
40، 42، 60، 62، 66، 73، 82،
119، 123، 124، 126، 127،
128، 129، 132، 136، 137،
138، 139، 140، 141، 142،
143، 147، 158، 159، 166،
167، 171، 174، 175، 203،
209، 234، 268، 269، 270،
271، 272، 273، 277، 278،
280، 283، 289، 291، 305،
321.
ما بعد الحداثة: 56، 58.
ماركسية: 20، 32، 36، 40، 41،
42، 66، 73، 82، 128، 129،
130، 135، 171، 174، 175،
177، 179، 180، 184، 189،
190، 196، 199، 204، 205،
208، 209، 210، 214، 216،
217، 218، 226، 227، 237،
238، 239، 240، 244، 253،
262، 279، 289.
مجتمع مدني: 137.
مذهب واقعي: 29، 30.
مشروطة: 11، 12، 14، 141،
145، 146، 155، 159، 161،
163، 164، 198، 203، 204،
211، 214.
نظام عالمي: 37، 43، 48.
نظرية المعرفة: 125، 135.
هوية وطنية: 54.
هيغلية: 177.
وحي: 83، 84، 107.
يوتوبيا: 13، 140.

ثبت المصادر والمراجع

المراجع الفارسيّة:

1 ـ «آبراهاميان، يرواند»، **إيران بين دو انقلاب أز مشروطة تا انقلاب إسلامي**، (إيران بين ثورتين من المشروطة إلى الثورة الإسلامية) نقله إلى الفارسية: «فيروزمند» وآخرون، طهران، نشر مركز، 1379.

2 ـ «آدميت، فريدون»، **أنديشه هاي طالبوف تبريزي**، (الآراء الفكريّة لطالبوف التبريزي)، الطبعة الثانية، طهران، دماوند، 1363.

3 ـ «آربلاستر، أنطوني»، **ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط**، (الليبرالية الغربية: الظهور والسقوط) نقله إلى الفارسية «عباس مخبر»، طهران، الطبعة الثالثة، 1377.

4 ـ «آزاد أرمكي، تقي»، **پيشينه نظري ديدگاه جامعة شناسي دكتر علي شريعتي**: نسبة شريعتي با ماركسيسم، (الأسس النظرية للنظريات الاجتماعية «للدكتور علي شريعتي»، علاقة شريعتي بالماركسيّة)، 1374، ضمن كتاب سفر سبز «لمحمد علي زكريائي».

5 ـ «آشوري، داريوش»، حوار، ميراث مدرنيته، (إرث الحداثة)، ضمن كتاب أكبر گنجي، سنت، مدرنيته، دست مدرن.

6 ـ «آغا بخشي، علي»، بمعونة مينو أفشاري راد، **فرهنگ علوم سياسي**، (معجم العلوم السياسية)، الطبعة الثانية، طهران، مركز اطلاعات ومدارك علمي إيران.

7 ـ «آلفرد مارتين، جيمز»، **زيبائي شناسي فلسفي** (علم الجمال الفلسفي)، نقله إلى الفارسية مهر «انگيز اوحدي»، ضمن كتاب الياده ميرچا، فرهنگ ودين، 1374.

8 ـ «أينشتاين، ويليام»، و«فاگلمان، أدوين»، **مكاتب سياسي معاصر «نقد وبررسي كمونيسم، فاشيسم، كابيتاليسم، وسوسياليسم»**، (المدارس السياسية المعاصرة)، نقله إلى الفارسية «حسينعلي نوذري»، الطبعة الثانية، الناشر گستره، 1369.

9 ـ «ابن طقطقي، محمد بن علي بن طباطبا»، **تاريخ فخري**، نقله إلى الفارسية «محمد وحيد گليگاني»، طهران، الناشر بنگاه ترجمة ونشر كتاب، 1360.

10 ـ «أحمدي، بابك»، **ماركس وسياست مدرن**، طهران، مركز نشر، 1379.

11 ـ «أحمدي، حميد»، جمع وترجمة، **شريعتي در جهان: نقش دكتر شريعتي در ديداركري إسلامي أز ديدگاه انديشمندان ومحققان خارجي**، (شريعتي في العالم: دور «الدكتور شريعتي» في النهضة الإسلامية من وجهة نظر علماء وباحثين أجانب)، الطبعة الرابعة، الناشر شركت سهامي انتشار، 1374.

12 ـ «أصيل، حجت الله»، **زندگي وانديشه ميرزا ملكم خان**، (سيرة حياة وفكر ميرزا ملكم خان)، طهران، الناشر ني، 1376.

13 ـ «افتخاري، قاسم»، **تقريرات درس انديشه هاي سياسي در قرن بيستم**، (الفكر السياسي في القرن العشرين)، دروس لمرحلة الليسانس في كلية

الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، النصف الدراسي الأول، 1369 ـ 1370.

14 ـ «افتخاري، قاسم»، «إعداد»، **روش تحقيق در علوم سياسي**، (منهج البحث في العلوم السياسية)، القسم الأول، مرحلة الليسانس في كلية العلوم السياسية في جامعة طهران، النصف الدراسي الأول، 1369 ـ 1370.

15 ـ «افتخاري، قاسم»، **تقريرات درس روش وپژوهش در روابط بين الملل**، (منهج البحث ودراسة العلاقات الدولية)، مرحلة الماجستير في العلاقات الدولية، في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامة طهران، النصف الدراسي الثاني، 1371 ـ 1372.

16 ـ «افتخاري، قاسم»، **تقريرات درس روش شناخت در علوم سياسي وروابط بين الملل**، (نظرية المعرفة في العلوم السياسية والعلاقات الدوليّة)، مرحلة الدكتوراه في العلاقات الدوليّة في كليّة الحقوق والعلوم السياسيّة في طهران، 1374.

17 ـ «أفشار، إيرج»، **مقدمة بر إين كتاب: طالبوف**، (مقدمة كتاب طالبوف)، 1375.

18 ـ «إقبال لاهوري، محمد»، **بازسازي انديشه ديني در إسلام**، (تجديد الفكر الديني في الإسلام)، نقله إلى الفارسية «محمد بقائي»، طهران، الناشر ماكان، 1368.

19 ـ أكسفورد باري، **نظام جهاني: اقتصاد سياست وفرهنگ**، (النظام العالمي: الاقتصاد، السياسة والثقافة)، نقله إلى الفارسية «حميرا مشير زاده»، طهران، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي.

20 ـ «ألگار، حامد»، **إسلام بعنوان يك ايدئولوژي: تفكرات دكتر علي شريعتي**، (الإسلام كإيديولوجيا: فكر الدكتور علي شريعتي)، ضمن كتاب: «أحمدي، حميد»، شريعتي در جهان، 1374.

21 ـ «إلهي، همايون»، **إمپرياليسم وعقب ماندگي**، (الإمبريالية والتخلّف)، طهران، الناشر قومس، 1367.

22 ـ «إلهي، همايون»، «ترجمة واقتباس»، **ديكتاتوري كارتلها**، طهران، الناشر «أمير كبير»، 1363.

23 ـ «إلياده، ميرچا»، «إعداد»، **فرهنگ ودين**، نقله إلى الفارسية جمع من المترجمين بإشراف «بهاء الدين خرمشاهي»، طهران، الناشر طرح نو، 1374.

24 ـ «أميري، مجتبى»، «ترجمة وتحقيق»، **نظرية برخورد تمدنها** (نظرية صراع الحضارات)، هانتينغتون ومنتقدوه، الطبعة الثانية، طهران، الناشر دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، 1375.

25 ـ «أمير مجتبى»، **علمي بودن ماركسيسم**، (الماركسية كفكر علمي)، طهران، الناشر بعثت.

26 ـ «بازرگان، مهدي»، **راه طي شده**، (الطريق المطوي)، الطبعة الثالثة، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار، 1338.

27 ـ «بازرگان، مهدي»، **سير تحول قرآن**، (مسير التطور في القرآن)، الجزء الأول، باهتمام «السيد محمد مهدي جعفري»، الطبعة الرابعة، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار، 1360.

28 ـ «بازرگان، مهدي»، **بازيابي أرزشها** (تجديد القيم)، طهران، الناشر المؤلّف، 1364.

29 ـ «بازرگان، مهدي»، **كار در إسلام**، (العمل في الإسلام)، هوستون، الناشر مركز بخش كتاب، 1375.

30 ـ «بازرگان، مهدي»، **بعثت (1)**، (البعثة)، طهران، الناشر شركت سهامي نشر، 1377.

31 ـ «بازرگان، مهدي»، **مباحث علمي، اجتماعي، إسلامي**، موسوعة

مؤلّفات في ثماني مجلدات، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار، 1378.

32 ـ «بازرگان، مهدي»، **مباحث إيدئولوژيك**، (دراسات إيديولوجية)، موسوعة مؤلّفات، الجزء التاسع، طهران، شركت سهامي انتشار، 1379.

33 ـ «بامن، زيگمون»، **مدرنيته (الحداثة)**، مدرج ضمن كتاب «نوذري، حسنعلي»، مدرنيته ومدرنيسم، 1379.

34 ـ «برزين، سعيد»، **زندگينامه سياسي مهندس مهدي بازرگان** (الحياة السياسية لمهدي بازرگان)، الطبعة الثانية، طهران، الناشر مركز، 1374.

35 ـ «بروجوردي، مهرزاد»، **روشنفكران إيراني وغرب** (المستنيرون الإيرانيون والغرب)، نقله إلى الفارسية «جمشيد شيرازي»، الطبعة الثالثة، طهران، الناشر نشر وپژوهش فرزان روز، 1378.

36 ـ «بزرگي، وحيد»، **ديدگاهاي جديد در روابط بين الملل، تأويل شناسي، دسانوگرايي، نظرية انتقادي**، (النظريّات الجديدة في العلاقات الدوليّة)، طهران، نشر ني، 1377.

37 ـ «بشيريّة، حسين»، **ليبراليسم نو: گرايشهاي أخير در تفكّر سياسي واقتصادي غرب**، (الليبرالية الجديدة: الاتجاهات الأخيرة للفكر السياسي والاقتصادي الغربي)، مجلة إطلاعات سياسي واقتصادي، العدد الربع والثلاثون، الرابع والأربعون، فروردين وأرديبهشت، 1370، ص8 ـ 17.

38 ـ «بشيريّة، حسين»، **جامعة شناسي سياسي: نقش نيروهاي اجتماعي در زندگي سياسي**، (دور القوى الاجتماعية في الحياة السياسية)، الطبعة الثانية، طهران، ني، 1374.

39 ـ «بشيريّة، حسين»، **پروژه ناتمام مدرنيته**، ضمن كتاب سنت مدرنيته لأكبر گنجي، 1375.

40 ـ «بشيريّة حسين»، **مقدمة كتاب: بازخواني أنديشه 68**، «لمحمد تقي قزلسفلي»، طهران، الناشر فرهنگ وأنديشه، 1377.

41 ـ «بشيريّة حسين»، **تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم** (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)، الجزء الأول (الفكر الماركسي)، طهران، نشر ني، 1378.

42 ـ «بشيريّة، حسين»، **تاريخ أنديشه هاي سياسي در قرن بيستم** (تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين)، الجزء الثاني، (الفكر الليبرالي والمحافظ)، طهران، الناشر ني، 1378.

43 ـ «بشيريّة، حسين»، **جهاني شدن، حاكميت ملي ومطبوعات**، (العولمة، الدولة الوطنية والصحافة)، طهران، الدورة الوطنية للتعليم المدني للصحافيين والمراسلين الإيرانيين، 9 ـ 12 مهر 1379، مقالة منشورة أيضاً في جريدة همشهري، 7 و8 آبان، 1379.

44 ـ «دازارگاد، بهاء الدين»، **مكتبهاي سياسي وفرهنگي، مختصر عقائد ومرامهاي سياسي**، (المدارس السياسية والثقافية، لمحة عن عقائدها وأهدافها)، الناشر إقبال.

45 ـ «داشائي»، «تحقيق»، **فرهنگ وأنديشه نو**، (الثقافة والفكر الجديد)، طهران، الناشر مازيار، 1369.

46 ـ «بهلوان، جنگيز»، **فرهنگ شناسي: گفتارهايي در زمينه فرهنگ وتمدن**، (معرفة الثقافة: مقالات في الثقافة والحضارة)، طهران، الناشر پيام أمروز، 1378.

47 ـ «پيمان، حبيب إله»، **بحراني كه وحي در عقلانيت زمان بر أنگيخت**، (الأزمة التي رمى بها الوحي العقلانيّة المعاصرة)، مجلة چشم أنداز إيران، السنة الثانية، بهمن وإسفند، 1379.

48 ـ «تيلر، چارلز»، **مصاحبة در خصوص فلسفة ماركسيستي**، (حوار حول الفلسفة الماركسيّة)، ضمن كتاب مگي براين، مردان أنديشه، ص 67 ـ 90، 1378.

49 ـ «جعفري، سيد محمد مهدي»، «إعداد وترجمة» **نهضت پيدارگري در جهان إسلام**، (نهضة الإحياء في العالم الإسلامي)، الطبعة الأولى، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار بالتعاون مع انتشارات فرهنگ، 1362.

50 ـ «الحائري، عبد الهادي»، **تشيع ومشروطيت در إيران ونقش إيرانيان مقيم عراق**، (التشيع والمشروطة في إيران ودور الإيرانيين المقيمين في العراق)، طهران، الناشر أمير كبير، 1364.

51 ـ «خان بابا تهراني، مهدي»، **نگاهي أز درون به جنبش چپ إيران: گفتگوي حميد شركت با مهدي خانبابا تهراني**، مع مقدمة «لغلامرضا نجاتي»، (نظرة من الداخل إلى الحركات اليساريّة في إيران)، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار، 1380.

52 ـ «داوري، رضا»، **بحران مدرنيته** «حوار»، (أزمة الحداثة)، ضمن كتاب ضمن كتاب سنت مدرنيته لأكبر گنجي، 1375.

53 ـ **دفتر** مطالعات سياسي وبين المللي وزارت خارجة (مركز الدراسات السياسيّة والدوليّة التابع لوزارة الخارجيّة)، فصلية سياست خارجي، العدد الخاص حول العولمة، صيف 1379.

54 ـ «دو لاندلن»، ش، **تاريخ جهاني** (التاريخ العالمي)، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، طهران، الناشر دانشگاه طهران، 1368.

55 ـ «ديگار، چان پيار» وآخرون، **إيران در قرن بيستم** (إيران في القرن العشرين)، نقله إلى الفارسية «عبد الرضا هوشنگ مهدوي»، طهران، ألبرز، 1377.

56 ـ «ديويس، توني»، **أومانيسم** (الإنسانوية)، نقله إلى الفارسية «عباس مخبر»، طهران، الناشر نشر مركز، 1378.

57 ـ «ذبيح، سپهر»، **تاريخ جنبش كمونيستي در إيران** (تاريخ الحركة الشيوعية في إيران)، الطبعة الرابعة، نقله إلى الفارسية «محمد رفيعي مهرآبادي»، طهران، الناشر عطائي، 1378.

58 ـ «رئيس نيا، رحيم»، **مقدمة كتاب طالبوف: سياست طالبي**، طهران، الناشر علم، 1375.

59 ـ «رابرتسون، خوندگر»، **گفتمانهاي جهاني شدن** (مقولات العولمة)، نقله إلى الفارسية الاستاذ «رحيمي هريسي»، صحيفة صبح إمروز، 7 أردبيهشت، 1379.

60 ـ «رزاقي، سهراب»، پاردايمهاي روشنفكري ديني در إيران معاصر، مجلة نامة بژوهش، السنة الثانية، العدد 7، ص 8.

61 ـ «رشيديان، عبد الكريم»، مقدمة المترجم لكتاب كانط (نقد قوة حكم)، طهران، الناشر ني، 1377.

62 ـ «رضوي فقيه، سعيد»، **مروري بر آثار وأنديشه هاي حجة الإسلام والمسلمين «دكتور محسن كديور»**، (نظرة إلى أفكار وكتابات الدكتور محسن كديور)، صحيفة بهار، الثلاثاء، 28 تير، 1379، ص9.

63 ـ «رضوي، محمد»، **تقريرات درس انديشه سياسي غرب**، (الفكر السياسي الغربي)، طهران، كليّة الحقوق والعلوم السياسيّة في جامعة طهران، 1370.

64 ـ «روضوي، محمد»، **تقريرات درس أنديشه سياسي غرب**، (الفكر السياسي الغربي)، مرحلة الليسانس في العلوم السياسيّة في كلية الحقوق والعلوم السياسيّة في جامعة طهران، النصف الدراسي الثاني، 1370 ـ 1371.

65 ـ «رفيعي، مهرآبادي، محمد»، **مقدمة كتاب سپهر ذبيح** (تاريخ جنبش كمونيستي در إيران).

66 ـ «زرشناس، شهريار»، **تأملاتي درباره جريان روشنفكري در إيران** (تأمّلات حول مناهج المستنيرين في إيران)، طهران، الناشر برگ، 1373.

67 ـ «زكريايي، محمد علي»، «إعداد»، **سفر سبز: يادوارده هجدهمين سالگرد شهادت دكتر علي شريعتي** (إحياء الذكرى الثامنة عشر لشهاد الدكتور شريعتي)، طهران، الناشر إلهام، 1374.

68 ـ «زيبا كلام، صادق»، **مقدمة بر إنقلاب إسلامي** (مقدمة للثورة الإسلاميّة)، طهران الناشر علمي وفرهنگي، 1372.

69 ـ «ساعي، أحمد»، **تقريرات درس شناخت ماهيت وعملكرد إمپرياليسم** (معرفة حقيقة وأسلوب الأمبرياليّة)، طهران، مرحلة الليسانس في العلوم السياسيّة في كليّة الحقوق والعلوم السياسيّة في جامعة طهران، النصف الأول من العام الدراسي 1369 ـ 1370.

70 ـ «سروش عبد الكريم» (مخطوط)، روش نقد أنديشه (منهج النقد الفكري)، مجموعة محاضرات، لأجل الحصول على هذه المجموعة راجع، مؤسسة فرهنگي صراط.

71 ـ «سروش، عبد الكريم»، «**رازداني**»، و«**روشنفكري**» و«**دينداري**»، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1370.

72 ـ «سروش، عبد الكريم»، **قصة أرباب معرفت** (قصة أهل المعرفة)، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1373.

73 ـ «سروش، عبد الكريم»، **دين ودنيوي**، (الدين والدنيا)، مجلة إيران فردا، دي ماه 1374، ص50 ـ 53.

74 ـ «سروش، عبد الكريم»، **فلسفة تاريخ در أنديشه دكتر علي شريعتي** (فلسفة التاريخ في فكر الدكتور علي شريعتي، ضمن كتاب «محمد علي زكريايي»، سفر سبز، 1374.

75 ـ «سروش، عبد الكريم»، **قبض وبسط تئوريك شريعت** (القبض والبسط النظري في الشريعة)، الطبعة الخامسة، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1375.

76 ـ «سروش، عبد الكريم»، **حكومت ديموكراتيك ديني** (لدولة الديمقراطيّة الدينيّة)، ضمن كتاب (فربه تر أز إيديولوژي)، 1375.

77 ـ «سروش، عبد الكريم»، **فربه تر أز إيديولوژي**، الطبعة الرابعة، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1375.

78 ـ «سروش، عبد الكريم»، **تفرج صنع، گفتارهاي در أخلاق وعلم إنساني**، مقالات في الأخلاق والعمل والعلم الإنسانيّين، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1375.

79 ـ «سروش، عبد الكريم»، **إيدئولوژي شيطاني** (الإيديولوجيا الشيطانيّة)، الطبعة السادسة، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1375.

80 ـ «سروش، عبد الكريم»، **حكمت ومعيشت** (الحكمة والمعيشة) الطبعة الثالثة، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1375.

81 ـ «سروش، عبد الكريم»، **أوصاف پارسيان**، (صفات الفُرس)، الطبعة الخامسة، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1376.

82 ـ «سروش، عبد الكريم»، **مدارا ومديريت** (التعايش والإدارة)، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 1376.

83 ـ «سروش، عبد الكريم»، **آنكه به نام بازرگان بود نه به صفت** (الذي كان بازرگان بالإسم لا بالصفة)، ضمن كتاب مدارا ومديريت، 1376.

84 ـ «سروش، عبد الكريم»، **تحليل مفهوم حكومت ديني** (تحليل مفهوم الدولة الدينيّة)، ضمن كتاب مدارا ومديريت، طهران، صراط، 1376.

85 ـ «سروش، عبد الكريم»، **«آزادي»، «عدالت»، و«ديندارى»** (الحريّة، العدالة والتديّن)، حوار مع صحيفة آريا، طهران، 6 و7 آبان، 1377.

86 ـ «سروش، عبد الكريم»، **صراطهاي مستقيم**، (الطرق المستقيمة)، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1377.

87 ـ «سروش، عبد الكريم»، **حوار مع صحيفة جامعة**، طهران، 26 و27 خرداد، و 7 و8 و9 تير 1377.

88 ـ «سروش، عبد الكريم»، **بسط تجربة نبوي** (تكامل التجربة النبويّة)، الطبعة الرابعة، طهران، صراط، 1378.

89 ـ «سروش، عبد الكريم»، **نسبت ميان عاطفة وعقل** (العلاقة بين العاطفة والعقل)، القسم الأخير من حوار حول تحليل واقعة عاشوراء ونهضة «الإمام الحسين»، صحيفة صبح أمروز، 9 أرديبهشت 1378.

90 ـ «سروش، عبد الكريم»، **ذاتي وعرضي در أديان** (الذاتي والعرضي في الأديان)، ضمن كتاب بسط تجربة نبوي، 1378.

91 ـ «سروش، عبد الكريم»، **آيين شهرياري وديندارى** (قوانين السلطة والدين)، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1379.

92 ـ «سروش، عبد الكريم»، **گفتمانهاي ديني در جامعة إيراني**، ضمن كتاب آيين شهرياري وديندارى، 1379.

93 ـ «سلطاني، إبراهيم»، **دين شناسي «عبد الكريم سروش»** (المعرفة الدينية عند عبد الكريم سروش)، طهران، مجلة آفتاب الشهرية، العدد1، آذر، 1379.

94 ـ «سمتي، سيد محمد هادي»، **فرهنگ وروابط بين الملل: كالبد شناسي يك تحول** (الثقافة والعلاقات الدوليّة: تشريح حالة متبدّلة)، مجلة دانشكده حقوق وعلوم سياسي، العدد الرابع والثمانون، صيف، 1379، ص 213 ـ 216.

95 ـ سو، ي، آلوين، **تغيير اجتماعي وتوسعة** (التغيير الاجتماعي والتنمية)، نقله إلى الفارسيّة، «محمود حبيبي مظاهري»، طهران، الناشر بژوهشكده مطالعات راهبردي.

96 ـ «سياوشي، سوسن»، **ليبرال ناسيوناليسم در إيران** (الليبراليّة القوميّة في إيران)، نقله إلى الفارسيّة «علي محمد قدسي»، طهران، الناشر مركز بازشناسي إسلام وإيران، 1380.

97 ـ «سيف، آفانا»، **أصول فلسفة ماركسيسم** (أصول الفلسفة الماركسيّة)، الناشر إرس.

98 ـ «سيف زاده، سيد حسين»، **نظرية هاي مختلف در روابط بين الملل** (النظريّات المتعدّدة في العلاقات الدوليّة)، الطبعة الأولى، طهران، الناشر سفير، 1368.

99 ـ «شريعتي، علي»، **إسلام شناسي**، (دروس في جامعة مشهد)، الطبعة الرابعة، طهران، الناشر عابخش.

100 ـ «شريعتي، علي»، **چه بايد كرد** (ما الذي ينبغي القيام به)، الطبعة السادسة، طهران، الناشر قلم، 1373.

101 ـ «شريعتي، علي»، **ما وإقبال** (نحن و«إقبال [اللاهوري»])، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر إلهام، 1374.

102 ـ «شريعتي، علي»، **بازشناسي هويت إيراني ـ إسلامي**، الطبعة الرابعة، طهران، الناشر إلهام، 1374.

103 ـ «شريعتي، علي»، **الحج**، الطبعة السادسة، طهران، الناشر إلهام، 1374.

104 ـ «شريعتي، علي»، **تشيع علوي وتشيع صفوي**، الطبعة الثانية، طهران، الناشر عابخش، 1374.

105 ـ «شريعتي، علي»، **تاريخ وشناخت أديان (1) و (2)** (تاريخ معرفة الأديان)، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار، 1374.

106 ـ «شريعتي، علي»، **خودسازي إنقلابي** (بناء الذات الثوريّة)، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر إلهام، 1375.

107 ـ «شريعتي، علي»، **أبو ذر**، الطبعة السادسة، طهران، الناشر إلهام، 1375.

108 ـ «شريعتي، علي»، **بازگشت** (العودة)، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر إلهام، 1375.

109 ـ «شريعتي، علي»، **شيعة**، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر إلهام، 1375.

110 ـ «شريعتي، علي»، **تاريخ تمدّن (1)** (تاريخ الحضارة)، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر قلم، 1375.

111 ـ «شريعتي، علي»، **ميعاد با إبراهيم**، موعد مع إبراهيم، الطبعة الرابعة، طهران، الناشر آگاه، 1375.

112 ـ «شريعتي، علي»، **گفتگوهاي تنهايي** (حوارات في الخلوة)، الطبعة الرابعة، طهران، الناشر آگاه، 1375.

113 ـ «شريعتي، علي»، **آثار گوناگون** (كتابات متنوعة)، الطبعة الثالثة، طهران، الناشر آگاه، 1375.

114 ـ «شريعتي، علي»، **إسلام شناسي** (معرفة الإسلام) (1و2) الطبعة الثالثة و(3) الطبعة الرابعة، طهران، الناشر قلم، 1375.

115 ـ «شريعتي، علي»، **حسين وراث آدم**، الطبعة السادسة، طهران، الناشر قلم، 1375.

116 ـ «شريعتي، علي»، **إنسان**، الطبعة الخامسة، طهران، إلهام، 1375.

117 ـ «شريعتي، علي»، **علي**، الطبعة السابعة، طهران، الناشر آمون، 1375.

118 ـ «شريعتي، علي»، **ويژگيهاي قرون جديد** (خصوصيات العصور الجديدة)، الطبعة الخامسة، طهران، چابخش، 1376.

119 ـ «شريعتي، علي»، **نيايش** (الدعاء)، طهران، الناشر إلهام، 1376.

120 ـ «شريعتي، علي»، **زن** (المرأة)، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر چابخش، 1377.

121 ـ «شريعتي، علي»، **با مخاطبهاي آشنا**، (مع المخاطبين الواعين)، مجموعة مؤلّفات، الجزء الأول، طهران، الناشر چابخش، 1377.

122 ـ «شريعتي، علي»، **جهنگيري طبقاتي در إسلام** (التوجيه الطبقي في الإسلام)، الطبعة الثانية، طهران، الناشر قلم، 1377.

123 ـ «شريعتي، علي»، **هبوط در كوير** (هبوط في البيداء)، الطبعة الثالثة عشر، طهران، چابخش، 1377.

124 ـ «شريعتي، علي»، **جهان بيني وإيديولوژي** (الرؤية الكونيّة والإيديولوجيا)، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار، 1377.

125 ـ «ضيمران، محمد» و«عبادي، شيرين»، **سنت وتجدّد در حقوق إيران** (التقليد والتجدّد في النظام الحقوقي الإيراني)، طهران، الناشر گنج دانش، 1375.

126 ـ «ميشل، فوكو»، **دانش وقدرت** (العلم والسلطة)، طهران، الناشر هرمس، 1378.

127 ـ «طالبوف، عبد الرحيم»، **مسالك المحسنين**، باهتمام «محمد رمضاني»، الناشر خاور.

128 ـ «طالبوف، عبد الرحيم»، **كتاب أحمد**، مع مقدمة وحواشي باقر مؤمني، الطبعة الثانية، طهران، الناشر شبگير.

129 ـ «طالبوف، عبد الرحيم»، **سياست طالبي**، باهتمام «رحيم رئيس نيا»، «محمد علي علي نيا»، و«علي كاتبي»، الناشر علم، 1375.

130 ـ «طالبوف، عبد الرحيم»، **آزادي وسياست** (الحرية والسياسة)، باهتمام «إيرج أفشاره»، طهران، الناشر سحر، 1375.

131 ـ «طالقاني، السيد محمود»، **مقدمة وحواشٍ وتوضيحات على كتاب النائيني**، 1379.

132 ـ «طالقاني، السيد محمود»، **إسلام ومالكيت در مقايسة با نظامهاي اقتصادي غرب** (الإسلام والملكيّة مقارنا بالنُظُم الاقتصاديّة الغربيّة).

133 ـ «الطباطبائي، السيد جواد»، **در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در إيران** (مدخل فلسفي في تاريخ الفكر السياسي في إيران)، الطبعة الثانية، طهران، الناشر دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1368.

134 ـ «الطباطبائي، السيد جواد»، **زوال انديشه سياسي در إيران** (زوال الفكر السياسي في إيران)، طهران، الناشر كوير، 1373.

135 ـ «طبري، إحسان»، **إيران در دوران رضا خان** (إيران في عهد رضا شاه)، استكهولم، الناشر مركز نشر توده، 1356.

136 ـ «علوي تبار، عليرضا»، **در آمدي بر نوسازي چب** (مدخل إلى التجديد اليساري) مجلة آفتاب الشهرية، العدد الأوّل، ص 4 ـ 7.

137 ـ «علي، بابائي، غلامرضا»، **فرهنگ علوم سياسي**، (معجم العلوم السياسيّة)، المجلّدات الأوّل، الثاني والرابع، الطبعة الثانية، طهران، الناشر ويس، 1369.

138 ـ «عنايت، حميد»، **أنديشه سياسي در إسلام معاصر** (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر)، نقله إلى الفارسية «بهاء الدين خرمشاهي»، طهران، الناشر خوارزمي، 1372.

139 ـ «غني نجاد، موسى»، **مدرنيته مبتني بر سنت** (الحداثة المبتنية على التقليد)، ضمن كتاب: أكبر گنجي، سنت مدرنيته، 1375.

140 ـ «غني نجاد»، حوار تحت عنوان: **اقتصاد آزاد ورقابتي تنها راه حل مشكل ماست** (الاقتصاد الحر والمنافسة طريق الحل الوحيد لمشكلتنا)، صحيفة إيران، العدد 1561، 16 تير، 1379.

141 ـ «فراستخواه، مقصود»، **سر آغاز نوانديشي معاصر ديني وغير ديني** (بداية التجديد المعاصر الديني واللاّديني)، الطبعة الثالثة، طهران، الناشر انتشار، 1377.

142 ـ «فوران، جان»، **مقاومت شكننده: تاريخ تحوَلات اجتماعي إيران أز صفوية تا سالهاي بعد أز انقلاب إسلامي** (المقاومة الهشّة، تاريخ المتغيّرات الاجتماعية في إيران من العصر الصفوي إلى ما بعد انتصار الثورة)، نقله إلى الفارسية «أحمد تدين»، طهران، الناشر خدمات فرهنگي پارسا، 1377.

143 ـ «فوكو، ميشل»، **سوژه وقدرت** (الموضوع والسلطة)، ضمن «هيوبرت دريفوس» و«دل رابينو»، «ميشل فوكو»، **فراسوي ساختگرايي وهرمنيوتيك** (الوجهه الآخر للبنيوية والهرمنوطيقا)، نقله إلى الفارسية «حسين بشيريّة»، طهران، نشر ني، ص 343 ـ 365، 1378.

144 ـ «فوكو، ميشل»، **فضا قدرت وشناخت** (المحيط السلطة والمعرفة)، ضمن سايمن دورينگ « إعداد»، نقله إلى الفارسية «حميرا مشير زاده»، طهران، الناشر مؤسسة فرهنگي دويان.

145 ـ «فوكوياما، فرانسيس»، **فرجام تاريخ وآخرين إنسان** (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، نقله إلى الفارسية «علي رضا طيب»، فصلية سياست خارجي، العددان 2و 3، طهران، الناشر دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، 1372.

146 ـ «فيرحي، داود»، **قدرت دانش ومشروعيت در إسلام وإيران** (السلطة، المعرفة والمشروعيّة في الإسلام)، طهران، الناشر ني، 1378.

147 ـ «قادري، حاتم»، **انديشه هاي سياسي در إسلام وإيران** (الفكر السياسي في الإسلام وإيران)، طهران، الناشر سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها، 1378.

148 ـ «قادري، حاتم»، **مقدمة كتاب ريچارد كاتم، ناسينوناليسم در إيران**، 1378.

149 ـ «قاسمي ليساني»، على أصغر، **نقش جنبش دانشجويي در شكل گيري انقلاب إسلامي** (دور الحركة الطلابيّة في قيام الثورة الإسلاميّة، مجلة آفتاب الشهريّة، العدد الأوّل، آذر 1379، ص 30 ـ 35.

150 ـ «قريشي، فردين»، **سياست نوسازي فرهنگي إيران: تحرير محل النزاع وطرح يك فرضية** (سياسة التجديد الثقافي في إيران: تحرير محل النزاع وتقديم فرضيّة)، سازمان برنامه وبودجه وجهاد دانشگاهي، مقالات برگزيده همايش نقش وجايگاه دولت در توسعه فرهنگي (ملتقى دور ومكانة الدولة في التنمية الثقافيّة)، طهران، سازمان برنامه وبودجه، 1378.

151 ـ «قريشي، فردين»، **جهاني شدن: تحرير وأرزيابي تفاسير مختلف** (العولمة، شرح وتقييم لمختلف النظريّات)، مجلة سياست خارجي، صيف، 1379، ص385 ـ 405.

152 ـ «قريشي، فردين»، **جهاني شدن: شاخصه قرن بيست ويكم** (العولمة، ظاهرة القرن الواحد والعشرين)، جريدة همبستگي، العدد15، 3 آبان، 1379.

153 ـ «قريشي، فردين»، **«علي شريعتي» وغرب انديشي أز موضع نوگرائي ديني** (علي شريعتي والتفكير الغربي من وجهة التجديد الديني) مجلة بژوهش، السنة الخامسة، العدد 18 و19، خريف شتاء 1379، ص 166 ـ 187.

154 ـ «قمري (قنبري)، داريوش»، **تحوّل ناسيوناليسم 1320 ـ 1332** (تطوّر الفكر القومي في إيران) طهران، الناشر مركز أسناد إنقلاب إسلامي، 1380.

155 ـ «قيصري، نور اله»، **«طالبوف تبريزي»: مدرنيته راهي براي ترقي وإصلاح اجتماعي** (طالبوف تبريزي: الحداثة طريق للتلقّي والإصلاح الاجتماعي)، فصليّة بژوهش، العدد 7، شتاء 1376، ص 155 ـ 176.

156 ـ «كاتم، ريچارد»، **ناسيوناليسم در إيران** (القوميّة في إيران)، نقله إلى الفارسيّة «أحمد تدين»، الطبعة الثانية، طهران، الناشر كوير، 1378.

157 ـ «كاظمي، سيد علي أصغر»، **نظريه أرزش ما زاد در مبادلات فرهنگي بين المللي** (نظريّة القيم في التبادل الثقافي الدولي)، مجلة اطّلاعات سياسي واقتصادي، آذر ودي 1374.

158 ـ «كانت، إيمانوئل»، روشنگري چيست؟ (ما هو التنوير؟)، نقله إلى الفارسيّة «همايون فولاد دور»، مجلة كلك، العدد22، ص 48 ـ 57، 1370.

159 ـ «كانت، إيمانوئل»، در پاسخ به پرسش روشنگري چيست (الجواب عن سؤال ما هو التنوير؟) ضمن كتاب أهارد، روشنگري عيست؟ نظريه هاي وتعريف هاي، نقله إلى الفارسيّة «سيروس آرين دور»، طهران، الناشر آگاه، 1376.

160 ـ «كانت، إيمانوئل»، نقد قوّة حكم، نقله إلى الفارسيّة «عبد الكريم رشيديان»، طهران، الناشر ني، 1377.

161 ـ «كعوبيان، حسين»، **ماهيت وروش علوم اجتماعي در ديدگاه دكتر علي شريعتي** (حقيقة ومنهج العلوم الاجتماعيّة من وجهة نظر الدكتور علي شريعتي)، ضمن كتاب «محمد علي زكريايي»، سفر سبز، 1374.

162 ـ «كدي، نيكي»، **مطالعة تطبيقي انقلاب هاي إيران** (دراسة تطبيقيّة عن الثورات الإيرانيّة) نقله إلى الفارسيّة «فردين قريشي»، فصليّة متين، العدد الأول، 1377.

163 ـ «كدي، نيكي»، **چرايي انقلابي شدن إيران** (أسباب الثورة في إيران)، نقله إلى الفارسيّة «فردين قريشي»، فصليّة متين، العدد الثاني، 1378.

164 ـ «كريميان، عليرضا»، **مدرس ومسألة غرب: رويكرد به مشروطه براي چيرگي بر جدائي دين أز سياست** (مدرّس وقضية الغرب: تنبّه المشروطة لمؤامرة الغرب في الفصل بين الدين والسياسة)، مجلة نامه بژوهش، السنة الثانية، العدد 7، شتاء 1376، ص207 ـ 234.

165 ـ «كسرايي، محمد سالار»، **جهاني شدن أز ديدگاه رولاند رابرتسون** (العولمة من وجهة نظر رابرتسون)، غير مطبوع، 1379.

166 ـ «كسرايي، محمد سالار»، **چالش سنت ومدرنيته در إيران أز مشروطة تا 1320** (جدل التقليد والتجديد في إيران من عصر المشروطة إلى سنة 1320)، طهران، الناشر مركز نشر، 1379.

167 ـ «كونل، رينهارد»، **الگوي ليبرال سلطة** (نماذج الليبرالية المهيمنة)، ضمن كتاب «جنكيز دهلوان»، أنديشه هاي سياسي «إعداد وترجمة»، طهران، الناشر پاپيروس، 1366.

168 ـ «كيوان، وحيد»، «ترجمة وتحقيق»، **جهاني شدن جديد سرمايه داري وجهان سوم،** (العولمة الجديدة الرأسماليّة والعالم الثالث)، طهران، الناشر توسعة، 1376.

169 ـ «گرنويل، جان»، **تاريخ جهان در قرن بيستم** (تاريخ العالم في القرن العشرين)، الجزء الأوّل، نقله إلى الفارسيّة «جمشيد شيرازي» وآخرون، طهران، الناشر فرزان، 1377.

170 ـ «گلدمن، لوسين»، **فلسفة روشنگري: بورژوازي مسيحي وروشنفكري** (فلسفة التنوير: البورجوازيّة المسيحيّة والتنوير)، نقله إلى الفارسيّة وقام بتحقيقه «شيوا (منصورة) كاوياني»، طهران، الناشر فكر روز، 1375.

171 ـ «گنجي، أكبر»، «محاور»، **سنت، مدرنيته دست مدرن، گفتگوي أكبر گنجي با داريوش آشوري، «حسين بشيرية»، «رضا داوري»، «موسى غني نژاد»**، (التقليد، الحداثة وما بعد الحداثة ضمن حوارات)، المجلّد الأول، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، 1375.

172 ـ «گيدنز، آنتوني»، **جامعة شناسي** (علم الاجتماع)، نقله إلى الفارسيّة «منوعهر صبوري»، الطبعة الثانية، طهران، نشر ني، ص 555 ـ 591.

173 ـ «گيدنز، آنتوني»، پيامدهاي مدرنيته، (تبعات الحداثة)، نقله إلى الفارسيّة «محسن ثلاثي»، طهران، نشر مركز، 1377.

174 ـ «مانهايم، كارل»، أيديولوژي واوتوبيا (الإيديولوجيا واليوتوبيا)، نقله إلى الفارسيّة «فريبرز مجيدي»، طهران، جامعة طهران، 1355.

175 ـ مجلة آفتاب الشهرية، **عقل گرائي ديني وقرائت رسمي أز دين** (النزعة العقليّة الدينيّة والقراءة الرسميّة للدين) العدد الأول، آذر، 1379.

176 ـ «مجهتد شبستري، محمد»، **هرمنوتيك كتاب وسنت** (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة) الطبعة الثانية، طهران، الناشر طرح نو، 1375.

177 ـ «مجهتد شبستري، محمد»، **إيمان وآزادي (الإيمان والحرية)، طهران، الناشر طرح نو، 1376.**

178 ـ «مجهتد شبستري، محمد»، نقدي بر قرائت رسمي أز دين **(نقد القراءة الرسميّة للدين)، 1379**

179 ـ «مجهتد شبستري، محمد»، مردم سالاري ديني چيست؟ **(ما هي الديمقراطية؟)، طهران، مجلة آفتاب الشهرية، العدد7، شهريور، 1380، ص 4 ـ 9.**

180 ـ «محمدي، مجيد»، **دين شناسي معاصر** (المعرفة الدينيّة المعاصرة)، طهران، الناشر قطرة، 1374.

181 ـ «محمدي، مجيد»، **ليبراليسم إيراني، ألگوي ناتمام** (الليبراليّة الإيرانيّة النموذج غير التام)، طهران، الناشر جامعة إيرانيان، 1379.

182 ـ «محمدي، منوچهر»، **تحليلي بر انقلاب إسلامي** (تحليل في الثورة الإسلاميّة)، طهران، الناشر أمير كبير، 1372.

183 ـ «مطهري، مرتضى»، **إسلام ومقتضيات زمان** (الإسلام ومتطلّبات العصر)، الجزء الأوّل، الطبعة الثانية، طهران، الناشر صدرا، 1374.

184 ـ «مطهري، مرتضى»، **نظري به نظام اقتصادي إسلام** (لمحة عن النظام الاقتصادي في الإسلام)، الطبعة الخامسة، طهران، الناشر صدرا، 1374.

185 ـ «مكفرسون، كرافورد برو»، **زندگي وزمانه دموكراسي ليبرال** (حياة وتاريخ الديمقراطيّة الليبراليّة)، نقله إلى الفارسيّة «مسعود ددرام»، طهران، الناشر ني، 1376.

186 ـ «مگي، براين»، «محاور»، **فلاسفة بزرگ** (الفلاسفة الكبار)، طهران، خوارزمي، 1372.

187 ـ «مگي، براين»، حوار، مردان أنديشه: **ديد آورندگان فلسفة معاصر** (رجال الفكر: مبدعو الفلسفة المعاصرة)، الطبعة الثانية، طهران، الناشر طرح نو، 1378.

188 ـ «مگي، براين»، مقدمة حوار مع تيلر ضمن كتاب مردان أنديشه، ص 69 ـ 70.

189 ـ «ملايي تواني، عليرضا»، **إيران ودولت ملي در جنگ جهاني أول** (إيران والدولة الوطنيّة في الحرب العالميّة الأولى)، طهران، مؤسسة مطالعات تاريخ معاصر إيران، 1378.

190 ـ «منوچهري، عباس»، **شريعتي وپرسش مدرنيته** (شريعتي وسؤال الحداثة)، مجلة نامه بژوهش، السنة الثانية، العدد 7، شتاء، 1376.

191 ـ «مهرين، مهرداد»، **فلسفة شرق**، الطبعة السادسة، طهران، الناشر مؤسسة مطبوعاتي عطائي، 1361.

192 ـ «النائيني، محمد حسين»، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، يا حكومت أز نظر إسلام**، مع مقدمة وحواشٍ وتوضيحات «السيد محمود طالقاني»، الطبعة التاسعة، طهران، الناشر شركت سهامي انتشار، 1378.

193 ـ «نجاتي، غلامرضا» «حوار»، **خاطرات بازرگان: شصت سال خدمت ومقاومت** (ذكريات بازرگان: ستون عاماً من الخدمة والمقاومة)، الناشر مؤسسة خدمات فرهنگي پارسا، 1375.

194 ـ «نجاتي، غلامرضا»، مقدمة كتاب خان بابا طهراني، **نگاهي أز درون به جنبش چب در إيران**، 1380.

195 ـ «نقيب زاده، أحمد»، **تحوّلات روابط بين الملل أز كنگره وين تا أمروز**

(تطوّر العلاقات الدوليّة من مؤتمر فينا إلى اليوم)، طهران، الناشر قومس، 1369.

196 ـ «نكو روح، محمود»، **نهضت خدا پرستان سوسياليست** (نهضة عباد الله الشيوعيين)، طهران، الناشر عابخش، 1377.

197 ـ «نوذري، حسينعلي»، «إعداد وترجمة» **مدرنيته ومدرنيسم: سياست، فرهنگ ونظرية اجتماعي** (الحداثة والتحديث: السياسة، الثقافة والنظريّة الاجتماعية)، طهران، الناشر نقش جهان، 1379.

198 ـ نهضت آزادي إيران، **نهضت آزادي وجبهة ملي** (نهضة الحريّة والجبهة الوطنيّة)، 21، خرداد، 1340.

199 ـ «واترز، مالكوم»، **جهاني شدن (العولمة) نقله إلى الفارسيّة «اسماعيل مرداني گيوي» و«سياوش مريدي»، طهران، الناشر سازمان مديريت صنعتي، 1379.**

200 ـ «وارناك، جفري»، حوار (كانت) ضمن، مگي، فلاسفة بزرگ.

201 ـ «والرشتاين، ايمانوئل»، **سياست وفرهنگ در نظام متحول جهاني** (السياسة والثقافة في نظام عالمي متغيّر)، نقله إلى الفارسية «ديروز أيزدي»، طهران، الناشر ني، 1377.

202 ـ «ويلفريد هافمن، مراد«، **جهاني شدن وآينده جهان إسلام** (العولمة ومستقبل العالم الإسلامي)، نقله إلى الفارسيّة «عليرضا سميعي أصفهاني»، صحيفة انتخاب، 9 مرداد، 1380.

203 ـ «وينسنت، آندرو»، إيدئولوژيهاي مدرن سياسي (الايديولوجيّات السياسيّة الحديثة)، نقله إلى الفارسيّة «مرتضى ثاقب فر»، طهران، الناشر ققنوس، 1378.

204 ـ «هانتينگتون، ساموئل»، **برخورد تمدنها** (صدام الحضارات)، نقله إلى الفارسيّة «مجتبى أميري»، 1375.

المراجع الأجنبية :

1 - Albrow, Martin, **The global age: State and Society beyond modernity**, Cambridge; polity Press, 1996

2 - Anthony Giddens, **Modernity, history, democracy, Theory and Society**, vol 22. no 2, apr. 93.

3 - Amir Arjomand, said, **Authority and Political Culture in Shiism**, New York: State University of Newyork Press, 1988.

4 - Asgar, Ali, **Muslims, Modernity and change. Commentary. Publication of International Movement for Just world**, No 41. October, 2000.

5 - Bhaskar, roy, Knowledge, Theory In Bothomore, Tom et al. 1996.

6- Ball, Terence, **History: Critque and irony**, In carver 1996: pp124 - 142.

7 - Bottomore, Tom et al. **A dictionary of Marxism thought**. Second edition, forth printing. Oxford: black well: 1996

8 - Broujerdi, Mehrzad, «internet». **Iranian Islam and Faustian** Bargain of Western Modernity, at: http: web.syr. edu/ mbrouje/jpr.html.

9 - Carver, Terrell, **The Cambridge Companion to marx**. Cambridge: press syndincate of the University of Cambridge.

10 - Clark, Ian, **Globalization and Fragmentation: International Relatous in the Twentieth century**. Oxford: oxford University press.

10 - Cranser, **Compromising Westphalia**. International security, 20, 3, 1995. pp51 - 115.

12 - Demaillard, jean, **The dark side of Globalization. Commentary**. Publication of international Movement for a just world. No. 41. October, 2000.

13 - Deacon, Bob, **Social Policy in a Global Context**. In Hurrel and Woods, 1996: pp 211 - 247.

14 - Fridman, Janathan, System, **Structure and Contradiction: The Evolution of Asiatic Social Formations**, Walnut Creek: Altamira press.

15 - Gilpin, R, **War and Change in world politics**, Cambridge University Press.

16 - Goldblat, D: Held. McGrew, A, and Perraton, j. (forthcoming). Global Flows, Global transformation. Cambridge: polity press.

17 - Held, David, **Anything but a dogs life? Further Comments on Fukuyama**, Callinicos, and Giggens, thoeory and saciety. Vol. 22. No. 2, apr. 1995.

18 - Halliday, fred. **An Encounter with Fukuyama**. NLR. No. 143. 1992. may/june.

19 - Hampsher - monk, Iain, **A History of Modern Polihcal thought: Major Political Thinkers from Hobbes to marx**. Second Printing. Oxford: Blackwell Publishers,1993.

20 - Harvey, david, **Time - space Compression and the Rise of Modernism as a culure force**. In Lechner, 2000, pp 134 - 140.

21 - Hudelson, Richard, **Marxism and Philosophy in the twentieth Century: a defense of vulgar Marxism**. Newyork: praeger, 1999.

22 - Hurrel, Andrew and woods, Nagaire, **inequality, Globalization and world Politics**. Oxford: oxford University press.

23 - Keddie, nikki, r, **Iran and the muslim world: Resistance and Revolition**, London: mc Millan press, 1995.

24 - Lehner, Frank, J and Boli John. **The Globalization Reader**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

25 - Markovic, Mihailo, **Human nature, in Bothomore**, Tom et al. 1996.

26 - Martines, Elizabeth and Garcia, Arrnoldo «internet». **what is Neo - Liberalism?** A Brief Definition for activists. At: http: www. Corpwatch. Org/trac/ corner/glob/neolib. Html.

27 - McGrew, Anthony, **The transformation of Demacracy: Globalization and Territorial democracy**, Cambridge: polity press: 1997.

28 - Miller, Richard, w, **Social and Political theory: class, state, reprolution**. In Terrrll, pp55 - 105, 1996.

29 - Nederveen Pieterse, jan, **Globalization as Hybridization**. In Lechner, pp 99 - 105, 2000.

30 - Novack, George, **Humanism and Socialism**, Forth Printing, newyork: pathfinder, 1996.

31 - Novack, George, **An Introduction to the Logic of Marxism**. Ninth printing, newyork: pathfinder, 1997.

32 - Robertson, Roland, **Globalization: social theory and global culture**. London: sage, 1992.

33 - Rudtin, Michael, **No Exit From Capitalism**, NLR. No.143. Mau/june 1992.

34 - Richard, Yann. Shariat Sangalaji a Reformist /theologian of the Rida saha Period. In Amir Arjomand 1988.

35 - Walersttien, I, **Development: Lodestar or Illusion**, Economic and Political Weekly, b, no. 23.1988.

36 - Wallersteinm Immanuel, **Globalization or the age of transition: A longterm view of the Trajectory of the world system**, at http: fbc. Binghamton. Rdu/ iwtrajws. Ht.



9

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CONTEMPORARY IRANIAN THOUGHT SERIES

THE RENEWAL OF RELIGIOUS THOUGHT IN IRAN

شهد الفكر الدينيّ عبر التاريخ مُتغيّرات كثيرة. من التحريف والالتقاط، والتجديد والتحجُّر وغيرها من الآفات والحسنات. ودراستنا هذه تتناول تجديد الفكر الدينيّ الذي نهض به مُفكّرون مُجدّدون في إيران. والمُراد من تجديد الفكر الدينيّ تقديمُ تفسيرٍ جديد للنصِ الدينيّ، ولا يُعتبَر كلُّ تفسيرٍ جديدٍ تجديداً. فالتجديد يتوقّف على أن يكون الهدفُ من التفسير إثبات ما يحويه الفكر الدينيّ من قُدارتٍ، مضافا إلى كون مضمونه قابلا للنقد العقلانيّ، وأن لا يتعارض ذلك مع المحافظة على خُلوص الفكر الدينيّ. وتنطلق هذه الدراسة من فرضيّةٍ أصلها هيمنة تفسير على غيره واستناد التفسير المهيمن إلى فكر عالمي يتحلّى بالقوة. وما نسعى إليه في هذه الدّراسة هو الإجابة عن هذا السؤال في ما يرجع إلى الفكر الدينيّ في إيران...

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com